SITZUNGSBERICHTE
DER LEIBNIZ-SOZIETÄT
Band 66 • Jahrgang 2004

trafo Verlag Berlin

ISSN 0947-5850 ISBN 3-89626-492-3

Inhalt

Indien: Religion, Philosophie, Politik

01 Konrad Meisig: Hinduismus im Exil

02 Klaus Mylius: Materialismus und Jinismus - ein erkenntnistheoretischer Vergleich

03 Joachim Heidrich: Demokratie und Hindunationalismus im heutigen Indien

Wirtschaftsentwicklung und Gesellschaftsstruktur

04 Jörg Roesler: Die Rolle der New Economies in Konjunktur und Krise. Zur wirtschaftshistorischen Analyse anhand von Eisenbahnwesen, Automobilbau und Informationstechnologie

05 Malcolm Sylvers: Politik und Klassen: Das Beispiel USA

06 Christa Luft: Zukunft der Arbeit - Arbeit der Zukunft

Gedenken

07 Siegfried Wollgast: Johann Gottfried Herder. Zu seinem 200. Todestag

08 Friedbert Ficker: Heinrich Wölfflin - Wegbereiter der Kunstgeschichte. Zum 140. Geburtstag

Rezensionen

09 Lars Göhler: Klaus Mylius: Wörterbuch Ardhamāgadhī-Deutsch

10 Friedhilde Krause: Helmut Schaller: Der Nationalsozialismus und die slawische Welt

Leibniz-Sozietät/Sitzungsberichte *66(2004), 5–27*

Konrad Meisig

Hinduismus im Exil

Vortrag am 20. 2. 2003 in der Klasse für Sozial- und Geisteswissenschaften

In den letzten Jahren ist der Hinduismus ein fester Bestandteil des kulturellen Lebens in Deutschland geworden. Die südasiatische Religion ist in der deutschen Öffentlichkeit präsent und sorgt für ein wachsendes Interesse unter der einheimischen Bevölkerung. Diesem Informationsbedürfnis können sich auch Presse und Medien nicht entziehen. In vorher nicht gekanntem Ausmaß erscheinen Nachrichtenmeldungen und Feuilleton-Artikel in regionalen und überregionalen Zeitungen.[1] Auch die christlichen Kirchen beobachten die ihnen fremde Religion mit Aufmerksamkeit.

Der Grund für die neue Präsenz des Hinduismus sind in erster Linie die religiösen Aktivitäten der ca. 60.000 tamilischen Bürgerkriegsflüchtlinge aus Sri Lanka. Viele von ihnen sind inzwischen als Asylanten anerkannt, haben in Deutschland Arbeit gefunden und sich mit ihren Familien in der neuen Heimat eingerichtet. Je länger sie fern ihrer alten Heimat leben, je größer der Abstand nach Asien wird, je geringer die Chancen, aber auch die Anstrengungen werden, nach Sri Lanka zurückzukehren, desto größer wird das Verlangen,

1 Hier eine Auswahl neuerer einschlägiger Presseartikel: *Hinduismus im Visier der Wissenschaft. Mainzer Forscher untersuchen den Wandel der Religion im Ausland*. Von Julia Vonier. In heute.t-online.de, 4.5.2002. http://www.heute.t-online.de/ZDFheute/artikel/0,1367,HOME-0-183075,00.html. – *Ein Tempel für die Große Göttin. In Hamm wird der größte hinduistische Tempel Europas gebaut.* Von Martin Kuhna. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.2.2002, p. 10. – *Was wächst da hinter der Mauer? Im Juli soll das größte Hinduheiligtum Europas fertig sein.* Von Bernd Hauser. In: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 2.6.2002. – *Hamm-Uentrop lässt die Göttin bitten. Warum das größte Hindu-Heiligtum Europas ausgerechnet am Rande des Ruhrgebiets errichtet wurde.* Von Michael Kläsgen. In: Süddeutsche Zeitung, Juni 2002. – *Thema der Woche: Hindus in Deutschland.* Von Alfred Herrmann und Andreas Kirschke. In: neue bildpost, 14. März 2002, p. 9. – *Kokosnüsse für den Elefantengott. Zu Besuch in einem Hindu-Tempel der Basler Tamilen.* Von René Zipperlen. In: Der Sonntag im Dreiland (Wochenzeitung), 5. Januar 2003, p. 3. – Auch die Hammer Tageszeitung *Westfälischer Anzeiger* berichtet seit 1996 regelmäßig in inzwischen wohl mehr als 100 Artikeln über die aktuellen Entwicklungen des Exil-Hinduismus in Hamm.

die religiösen Wurzeln im Exil[2] weiterzupflegen, um die angestammte Religion, eben den Hinduismus, nicht zu vergessen, vielmehr diese Religion an die zweite Auswanderergeneration weiterzugeben. Während hinduistischer Kult tamilischer Exilanten in Deutschland anfangs noch vor heimischen Devotionalienbildchen stattfand, sind in den letzten Jahren Tempelgründungen Ausdruck des hinduistischen Lebens. Allein im nordrhein-westfälischen Hamm sind im Laufe des vergangenen Jahrzehnts gleich drei exilhinduistische Tempel eingeweiht worden: ein Tempel des elefantenköpfigen Gottes Gaṇeśa am 12. Juni 1994, ein Tempel seines Brudergottes, des Lanzenträgers Murugan, am 7. Februar 2001 und ein Tempel der Fruchtbarkeitsgöttin Kāmākṣī am 7. Juli 2002. Die Industrie- und Behördenstadt, die vorher allenfalls durch ihren europaweit zweitgrößten Verschiebebahnhof überregionales Interesse beanspruchen konnte, ist auf diese Weise unversehens zu einem Zentrum des Exil-Hinduismus in Deutschland geworden.

Die Etablierung des Exil-Hinduismus in Deutschland seit den Achtzigerjahren des 20. Jahrhunderts hat ihre Parallelen in anderen Einwanderungsländern wie der Schweiz, Kanada oder Frankreich. Großbritannien stellt einen Sonderfall dar, weil dort, im Mutterland der ehemaligen Kolonialherren, indische Einwanderer und mit ihnen indische Kultur seit der Kolonialzeit präsent sind. Kolonialhistorische Gründe hat auch die Existenz großer indischstämmiger Bevölkerungsanteile etwa in Mauritius, Südafrika, Indonesien oder Surinam. Die genannten Länder, die sich auf vier Kontinente verteilen, verdeutlichen eines: Der Hinduismus, der sich von Haus aus und seit jeher religionsgeschichtlich als auf Südasien beschränkte Volksreligion verstehen ließ, ist rein geographisch inzwischen zur Weltreligion geworden.[3] Und der Exil-Hinduismus trägt daran einen wesentlichen Anteil.

Diese ganz aktuellen Entwicklungen in der ältesten der fünf Weltreligionen (nämlich Hinduismus und Buddhismus, Judentum, Christentum und Islam; – wobei die Anfänge des Hinduismus in der Religion des Veda um 1500 v. Chr. liegen) – diese aktuellen Entwicklungen also zu dokumentieren und zu analysieren, ist die Aufgabe des Forschungsprojekts *Hinduismus in der Migration. Tamilischer Tempelkult in Asien, Europa und Amerika. Indologische, religionssoziologische und kulturgeographische Dokumentationen, Funktions- und Entwicklungsanalysen*. Dieses interdisziplinäre Forschungsprojekt

2 Der Begriff Exil wird hier nicht als politischer Terminus, sondern im Sinne von Diaspora verwendet. Den Ausdruck Diaspora vermeide ich jedoch wegen der christlichen Konnotationen.

3 Vgl. K. Meisig: *Shivas Tanz. Der Hinduismus*. Freiburg 1996, pp. 9–15.

ist an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz angesiedelt und wurde vom dortigen *Zentrum für Interkulturelle Studien* seit dem 1. Juli 2001 für zwei Jahre finanziell gefördert. Das Projekt hat zum Ziel, den neuentstandenen Tempelkult tamilischer Exilanten weltweit möglichst umfassend zu dokumentieren, ihn nach seinen Funktionen und Entwicklungen zu analysieren und seine Wandlungen mit den ursprünglichen, traditionellen Formen in Südasien zu vergleichen. Diese Untersuchungen werden wissenschaftsmethodisch auf mehreren Ebenen durchgeführt, indem Indologen, Tamilisten, Religionssoziologen und Kulturgeographen ihre jeweils unterschiedlichen Perspektiven und Arbeitsweisen beitragen. Zwei Fragenkomplexe sind dabei zu unterscheiden: einerseits (indologisch-tamilistisch) die religiösen Veränderungen; andererseits (religionssoziologisch und kulturgeographisch) die Funktion des Tempelkults bei der gesellschaftlichen und politischen Integration der Exilanten.

Das Projekt ist auf eine Gesamtlaufzeit von sechs bis sieben Jahren ausgerichtet. Obwohl es sich derzeit noch in der Explorationsphase befindet, sind bereits vier Publikationen aus der Projektarbeit hervorgegangen (eine davon noch im Druck).[4]

Um das rezente Phänomen des Exil-Hinduismus religionshistorisch adäquat einordnen zu können, unterscheide ich fünf Arten des Hinduismus:

- *traditioneller oder orthodoxer Hinduismus*
- *Neo-Hinduismus*
- *Kommerz-Hinduismus*
- *politischer Hinduismus*
- *Exil-Hinduismus*

Kleinster gemeinsamer Nenner dieser fünf Arten des Hinduismus ist die Selbstbezeichnung: Hindu ist, wer sich selbst als Hindu bezeichnet. Weitere gemeinsame Merkmale, die für alle fünf Arten Geltung besäßen, lassen sich nicht benennen.

---

4 K. Meisig: *Tamilischer Hinduismus in Deutschland. Ein Rundgang durch den Vighneśvara-Tempel in Hamm (Westfalen)*. In: Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte (MARG), Bd. 14, 1999, Ugarit-Verlag, Münster 2001, pp. 229–249. Auch im Internet: www.indologie.uni-mainz.de/hinduismus in der migration/km utf-8.html. / Marion Meisig: *Tamilischer Hinduismus auf Mauritius. Der Mīnākṣī-Tempel in Port Louis. In: MARG, Bd. 14. Ugarit-Verlag: Münster 2001, pp.251–274 (6 Abbildungen). Veröffentlicht auch im Internet: www.indologie.uni-mainz.de/hinduismus in der migration/mm utf-8.html. / K. Meisig: Der Jyotirliṅga-Tempel am Grand Bassin, Mauritius. Hinduismus von der Volksreligion zur Universalreligion. In: Zecher, Reinhard (Hrsg.): Unterwegs mit und in der Philosophie. Festschrift für Karl Anton Sprengard. Hamburg 2003, pp. 245–260. / Marion Meisig: Die Verdrängung der Devī: vier Hindutempel in Madras und Umgebung und ihr Einfluß auf den Kāmākṣī-Tempel in Hamm-Uentrop. Im Druck für: MARG, Ugarit-Verlag: Münster.*

Der *traditionelle Hinduismus* ist gekennzeichnet 1. durch seine volksreligiöse Bindung an den Kulturraum Südasien, 2. durch die sozioreligiöse Bindung an eine Kaste[5] – Hindu wird man dadurch, daß man in eine Kaste hineingeboren wird, man kann nicht zum traditionellen Hinduismus konvertieren, folglich gibt es auch keine Mission –, und 3. durch den sogenannten Henotheismus, d.h. durch rigide Kult-Bindung[6] an eine bestimmte „Lieblingsgottheit" (im Sanskrit *iṣṭadevatā*), zum Beispiel an einen der Götter Kṛṣṇa, Rāma, Śiva, oder Gaṇeśa oder an eine Göttin wie Kālī, Durgā oder Mīnākṣī, was freilich die – untergeordnete – Verehrung der anderen Götter nicht ausschließt, vielmehr in der religiösen Literatur und Praxis in aller Regel mit umfaßt. (Reinen Monotheismus gibt es zwar im Hinduismus auch, zum ersten Mal ist er in der Bhagavad-Gītā im 2. Jahrh. v. Chr. belegt, er bleibt aber selten.) Kasten-Bindung und Kult-Bindung bzw. die elitäre Abschottung gegen in der religiösen Hierarchie niedriger stehende Kasten und Kulte sind durch strenge, in der Kontakt-Magie wurzelnde Reinheits-Vorschriften geregelt. Dieser traditionelle oder orthodoxe Hinduismus hat seine historischen Wurzeln einerseits in der vedischen Religion der indogermanischen Einwanderer (seit ca. 1500 v. Chr.), andererseits in den autochthonen Substrat-Religionen, und er besteht bis auf den heutigen Tag.

Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrh. tritt ergänzend zu diesem traditionellen Hinduismus der *Neo-Hinduismus*[7] (z.B. Ārya Samāj, Vivekānda, Au-

5 Ein Grundrecht der indischen Verfassung (Teil III, Artikel 15, Absatz 2) besagt, daß niemand wegen der Zugehörigkeit zu einer Kaste benachteiligt werden darf. Damit ist das Kastensystem im Säkularstaat Indische Union *de iure* abgeschafft. Niemand wird jedoch leugnen, daß sich die ganz überwiegende Mehrzahl der Inder nach wie vor beim Essen, Heiraten und bei der Berufsausübung an genau festgelegte, traditionelle Kastenregeln hält. Die Abschaffung des Kastensystems ist also Anspruch, nicht Realität; vergleichbar der Verwirklichung von Demokratie, und das sowohl in Indien, als auch in westlichen Staaten. Das indische Kastensystem ist jedenfalls weit davon entfernt, sich aufzulösen, – im Gegenteil, es wächst, und zwar durch Zellteilung: Jede der ca. 3.000 indischen Kasten ist bestrebt, sich nach unten hin gegen Aufstiegsbemühungen von Mitgliedern niedrigerer Kasten abzuschließen und nach oben hin Anschluß an höhere Kasten zu suchen. Nicht selten bilden sich dabei neue Kasten, Subkasten, in den in der Kastenhierarchie vertikalen Übergangszonen. Dieser Prozeß findet im Prinzip auch in den Sozialgemeinschaften emigrierter Hindus statt, er müßte nur detailliert erforscht werden. Für den Soziologen würden sich hierbei wohl ähnliche Erkenntnisse ergeben wie für die religionsgeschichtlich orientierte Analyse des Hinduismus in der Migration. Vgl. im übrigen das Kapitel *Das Kastensystem* in K. Meisig: *Shivas Tanz* (wie Anm. 3), S. 157–172, dort auch weiterführende Literaturangaben.

6 Im Hinduismus sind Kult und Religion kein Gegensatzpaar, vielmehr bildet der Kult einen nahezu unverzichtbaren Bestandteil der Religion. Für die allermeisten Gläubigen ist der Kult nicht nur Ausdruck, sondern auch Inhalt ihres religiösen Lebens schlechthin. Religion definiere ich im übrigen als das Streben nach außerweltlichem Heil; Kult ist Religionspraxis.

7 Zu Neo-Hinduismus, Kommerz- und politischem Hinduismus vgl. ausführlich K. Meisig: *Shivas Tanz*, S. 173–208.

robindo). Er entsteht aus dem kolonialzeitlich bedingten Kontakt mit außerindischen Religionen, Philosophien und egalitären Gesellschaftslehren. Seine Merkmale sind 1. missionarisches Wirken auch außerhalb Indiens, 2. sozialreformerische Lockerung der Kasten-, Kult- und Reinheitsvorschriften und 3. religiöser Synkretismus.

Kommerz-Hinduismus („Transzendentale Meditation", „Bhagvān" Osho, Hare Krishna Mission) gibt es seit den Sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Seine Merkmale sind 1. Mission überwiegend nicht-indischer Anhänger außerhalb Indiens durch indische Gründer, 2. aggressive, gewinnorientierte Konsumvermarktung, Firmen- und Konsortiengründungen mit Devotionalienvertrieb, und 3. emotionale Naivität und Wundergläubigkeit der Adepten.

Politischer Hinduismus ist entweder gewaltlos (Gandhi) oder gewalttätig (Fundamentalismus). Sein Erkennungsmerkmal ist die Vermischung von Sakralem mit Profanem, ist die religiöse Motivierung weltlicher Ziele. Gandhi transformierte die Ideale der altindischen Krieger- und Asketenethik in Methoden der gewaltfreien politischen Auseinandersetzung (ziviler Ungehorsam, Nicht-Zusammenarbeit, Hungerstreik); die Hindu-Fundamentalisten legitimieren ihren Absolutheitsanspruch, der immer wieder zu Pogromen gegen nicht-hinduistische Minderheiten eskaliert, mit dem Rückgriff auf Motive und Göttergestalten aus der hinduistischen Mythologie (Kṛṣṇa, Rāma, Hanumān).

Während der politische Hinduismus im wesentlichen auf Indien beschränkt bleibt, ist der *Exil-Hinduismus* 1. natürlich dadurch gekennzeichnet, daß er außerhalb Indiens entsteht, und zwar als Folge kolonialzeitlicher und moderner wirtschaftlicher und politischer Migration. Sein Hintergrund sind in der Kolonialzeit sklavereiartige Verschleppung und Zwangsarbeit, in der Neuzeit Flucht als Bürgerkriegsfolge und die Suche nach den durch die Auswanderung verlorenen traditionellen Wurzeln. 2. Exil-Hinduismus gründet zwar im traditionellen Hinduismus und importiert orthodoxen Kult aus Indien; da er aber gezwungen ist, sich den Bedingungen und Zwängen einer nicht-hinduistischen Umgebung anzupassen, läßt sich eine Lockerung traditioneller Zwänge, insbesondere der Kasten- und Reinheitsvorschriften, feststellen, aber auch gewisse Modifikationen, Unschärfen und Verzerrungen in Kult, Ritual und Pantheon. 3. Diese einerseits erzwungene, andererseits aber auch von den Exil-Hindus gewollte Öffnung ihrer angestammten Religion hat zur Folge, daß in Gestalt des Exil-Hinduismus der traditionelle Hinduismus von der Volksreligion, die er ursprünglich war, dabei ist, sich zu einer Universalreli-

gion zu wandeln. Dieser Wandel ist noch längst nicht vollzogen, bricht aber an bestimmten Punkten auf.

Und eben dieser religiöse Wandel des traditionellen Hinduismus, der in Indien selbst nicht stattfindet, macht den Exil-Hinduismus für die Indologie zu einem wichtigen Forschungsgegenstand. Der Indologe steht vor dem Befund, daß signifikante Veränderungen des Hinduismus der Gegenwart, Wandlungen, die den Typus der Gesamtreligion entscheidend beeinflussen, nämlich eben der Wandel von einer Volksreligion nicht nur zur Welt-, sondern auch zur Universalreligion, nicht im indischen Mutterland, nicht mehr in der Provinz von Uṛīsā, sondern außerhalb Indiens, im Exil, im, wie man auf Hindi sagt, *kālāpānī*, jenseits der „schwarzen Wasser" des indischen Ozeans, stattfinden.

Dabei ermöglicht der Vergleich der außerindischen Neuausformungen mit dem indischen Original Aussagen über die potentiellen Entwicklungsmöglichkeiten des Hinduismus in Indien selbst. Umgekehrt läßt sich der Exil-Hinduismus natürlich nicht durch isolierte Betrachtung, sondern nur durch den sachkundigen Vergleich mit den indischen Vorbildern verstehen.

Soviel einleitend zur Stellung des Exil-Hinduismus im Gesamt der Spielarten des Hinduismus im weiteren Sinne. Die soeben getroffenen grundsätzlichen Aussagen sollen im folgenden an drei Beispielen belegt werden. Die Beispiele sollen auch zeigen, daß es Überschneidungen exilhinduistischer Phänomene mit solchen des politischen und des Kommerz-Hinduismus gibt.

1. Beispiel: Die Anlage eines Tempels. Ein traditioneller śivaitischer Tempel, also ein Heiligtum des Gottes Śiva oder eines Angehörigen seiner Familie (d.h. seiner Gemahlin Pārvatī oder ihrer Söhne Gaṇeśa und Skanda/Murugan) wird um ein auffälliges Naturobjekt herum errichtet.[8] Oft bedeutet dies, daß die z.T. uralte Kultstätte einer Substrat-Gottheit in einen Tempel des Hochgottes oder besser: des Mainstream-Gottes Śiva umgeformt wird. Nehmen wir als Beispiel einen relativ jungen Tempel des populären elefantenköpfigen Gottes Gaṇeśa in T. Nagar, einem Stadtteil von Chennai (dem früheren Madras), der Hauptstadt des südindischen Bundesstaates Tamil Nadu. Das Tempelchen liegt an einer belebten Einkaufsstraße (96 Usman Road) und wurde im Jahre 1992 eingeweiht. Es trägt den Namen Āśvattha-Vṛkṣa-Vināyaka-Kovil, der „Tempel des Gaṇeśa unter dem Feigenbaum". Der Tempel wurde um einen stattlichen Feigenbaum herum errichtet, der nun hinter dem Sanctissimum mit der Statue des Gaṇeśa durch das Dach der Tempelhal-

8 Vgl. Ulrich Schneider: *Einführung in den Hinduismus*. Darmstadt 1989, p. 137.

le ragt (siehe Farbtafel 1) und das gesamte Tempelgebäude überschattet (Abb. 1); das Besondere an diesem Feigenbaum war und ist ein Wurzelknoten, der an den Kopf eines Elefanten erinnert. (Abb. 2) Deshalb wurde vermutlich schon lange, bevor der Tempel existierte, dieser Baum zum Gegenstand eines Baumkultes, der sich mit Schlangenkult verband – beides archaische Fruchtbarkeitskulte des Substrat-Hinduismus. Noch heute stehen alte Schlangensteine, sog. Nagakkals, um den Stamm des Baumes herum. Der an einen Elefantenkopf erinnernde Wurzelknoten prädestinierte die Kultstätte aber zu einem Heiligtum des elefantenköpfigen Gaṇeśa und zur Stätte eines ihm geweihten Tempels. Gaṇeśa ist u.a. Schutzpatron der Kaufleute; so wird der Tempel denn auch von zahlreichen Geschäftsleuten und Angestellten der näheren Umgebung, wo sich mehrere Märkte und Einkaufszentren befinden, besucht, die am späten Nachmittag, nach der Arbeit, einen schnellen Rundgang (eine Pradakṣiṇā, eine kultische Umrundung im Uhrzeigersinn) um das Gaṇeśa-Standbild absolvieren, um wirtschaftlichen Erfolg vom Vināyaka, dem „Beseitiger" der Hindernisse zum Erfolg, zu erbitten.

Die Erbauer eines Exil-Tempels können in aller Regel nicht auf eine alte religiöse Lokaltradition zurückgreifen. Sie müssen den Bau oder die Einrichtung ihres Tempels den jeweiligen Erfordernissen anpassen. So wurde beispielsweise der erste Tempel in Hamm, der Sithivinayagar-Tempel, ebenfalls ein Tempel des Gaṇeśa in seiner Funktion als Siddhivināyaka, als „Beseitiger der Hindernisse zum Erfolg", da in Westfalen nun einmal keine alte Hindu-Kultstätte existiert, an die man sich hätte anlehnen können, und da ein Tempelneubau die finanziellen Möglichkeiten des Tempelvereins weit überstieg, in einer angemieteten ehemaligen Lagerhalle einer Speditionsfirma eingerichtet. (Farbtafel 2) Die Ausrichtung dieser Halle brachte es mit sich, daß das Standbild des Hauptgottes Gaṇeśa auch nicht exakt nach Osten blickt, wie es die traditionelle Vorschrift eigentlich erheischte, sondern nach Nordnordost. Beides tut der Heiligkeit des Tempels keinen Abbruch, es stört weder den vom Tempelverein als Tempelpriester angestellten Brahmanen, noch die Gläubigen; dennoch wäre Beides, die Einrichtung eines Tempels in einer ehemaligen Lagerhalle und die nicht ganz exakte Ausrichtung der Tempelhalle, in Indien oder Sri Lanka undenkbar, – eben weil der Hinduismus dort nicht den Anpassungszwängen ausgesetzt ist wie im Exil. Auch der jüngste der drei Hammer Tempel, der Tempel der Vegetations- und Fruchtbarkeitsgöttin Kāmākṣī im Industriegebiet des Vororts Uentrop, konnte nicht an einer alten Kultstätte erbaut werden. (Abb. 4) Vielmehr war der Tempelbetreiber auf das Gelände angewiesen, das ihm die Stadtverwaltung zuwies, um den alljährlichen

Pilgerstrom zum großen Tempelfest aus dem Wohnviertel in Hamm-Westen auszulagern. Daß der Tempel in unmittelbarer Nähe eines Schlachthofs liegt, was eigentlich die traditionellen kultischen Reinheitsvorschriften verletzt, wird dabei vom Tempelbetreiber wie auch von den Tempelbesuchern ohne Schwierigkeiten akzeptiert. In Indien freilich wäre die Lage eines hinduistischen Pilgerzentrums in einem unzugänglichen Industriegebiet und neben einem Schlachthof nur schwer vorstellbar. Daß der Exil-Hinduismus sich aber immer noch am traditionellen Hinduismus orientiert, wird deutlich, wenn der Tempelbetreiber aus der Not eine Tugend machend erklärt, sein Tempel liege auf einer uralten religiösen Kultstätte und sei deshalb mit spiritueller Kraft geladen. Natürlich ist es jedem Hindu unbenommen, das zu glauben, aufschlußreich ist aber, daß er es überhaupt behauptet, denn es entspricht genau den idealtypischen Anforderungen an die Anlage eines śivaitischen Tempels. (Wenn freilich ein Professor für Religionswissenschaft in der Schweiz dieselbe Aussage, das Tempelgelände sei mit großer spiritueller Energie geladen, in einem Fernsehinterview wiederholt und auf diese Weise den Eindruck erweckt, dies sei eine wissenschaftliche Feststellung, ohne kenntlich zu machen, daß es nichts ist als der frohe Glaube des Tempelbetreibers, so ist das in jedem Falle wissenschaftsmethodisch bedenklich.)

2. Beispiel: ikonographische Freiheiten. Bleiben wir noch eine kurze Weile bei dem Tempel in Uentrop, um zu sehen, wie im Exil-Hinduismus ikonographische Freiheiten erlaubt sind, zu denen es im Mutterland nicht kommen könnte. Marion Meisig hat im Juni vergangenen Jahres in ihrem Vortrag vor der Deutschen Religionsgeschichtlichen Studiengesellschaft in Münster auf das Kuriosum hingewiesen, daß der Kult der Kāmākṣī in Hamm mit einer Statue begann, die gar keine Kāmākṣī ist, vielmehr den buddhistischen Bodhisattva Avalokiteśvara darstellt. Die Figur wurde dem heutigen Tempelbetreiber, Herrn Arumugan Paskaran, von deutschen Bekannten von einer Urlaubsreise nach Südasien als Geschenk mitgebracht. Während des Baus des Tempels in Uentrop stellte Herr Paskaran diese Statue als Hauptfigur in das Sanktissimum des Tempelprovisoriums. (Farbtafel 3a) Er gab ihr eine Lanze in die rechte Hand, um sie dadurch als śivaitische Statue kenntlich zu machen, verhüllte die Figur aber sonst mit den im hinduistischen Tempelkult üblichen farbigen Tüchern. Dennoch konnte Marion Meisig das Standbild schon damals an der fünfzackigen Krone, welche die Mahāsattva-Bodhisattvas auszeichnet, aber auch an der Kopf- und Körperhaltung (der sog. Tribhaṅga-Pose), auch anhand von Vergleichsobjekten (Abb. 3), zweifelsfrei als einen nepalischen Avalokiteśvara identifizieren. (Farbtafel 3b) In-

zwischen steht diese Statue ebenfalls im Sanktissimum des Tempelneubaus, jedoch nicht mehr als Hauptfigur, sondern als Begleitfigur neben der aus Chennai importierten Statue der Kāmākṣī aus schwarzem Stein, die während der Einweihungszeremonie im Juli 2002 im neuen Sanktissimum etabliert wurde und welche nun auch den ikonographischen Attributen einer Kāmākṣī gerecht wird: (Farbtafel 4) Sie sitzt im Lotossitz (*padmāsana*) und trägt in ihren vier Händen in der rechten unteren einen Blumenstrauß, in der Hand darüber den Stachelstock (*aṅkuśa*, zum Lenken von Elefanten), in ihrer linken oberen Hand die Schlinge (*pāśa*) und darunter eine Zuckerrohrstaude.[9] In seiner untergeordneten Funktion als Begleitfigur trägt der zur Kāmākṣī erklärte buddhistische Nothelfer Avalokiteśvara nun auch nicht mehr so reiche Kleidung und Schmuck wie ehedem. Seine Goldkette mußte er an die als Sthalamūrti[10] unverrückbar im Sanktissimum implementierte neue Göttin abgeben. Dieser Vorgang der Auswechselung der Standbilder, den Marion Meisig als „Verdrängung der Devī" beschreibt,[11] hat im übrigen seine Parallelen in südindischen Kāmākṣī-Tempeln, wo ältere lokale Substrat-Göttinnen von der im Mainstream des Śivaismus wohletablierten Kāmākṣī verdrängt wurden und ihr nun als Begleitfigur untergeordnet sind. Während der sozioreligiös zu deutende Prozess der „Verdrängung der Devī" also durchaus indischen Vorbildern entspricht, dürfte der Versuch, einen buddhistischen Bodhisattva zur hinduistischen Kāmākṣī zu erklären, in Sri Lanka oder Indien auf erbitterten Widerstand von Seiten traditioneller Kāmākṣī-Verehrer stoßen. So etwas ist nur im Exil möglich.

3. Beispiel: der Jyotirliṅga-Tempel in Mauritius: Hinduismus von der Volksreligion zur Universalreligion.[12] Im Vergleich mit den Hindu-Tempeln im indischen Mutterland wird am Beispiel des Jyotirliṅga-Tempels (Farbtafel 5) von Mauritius ein wichtiger Unterschied offenbar, eine Neuerung, die den Hinduismus strukturell verändert. Unter den Bedingungen der Exilsituation ist der Hinduismus gezwungen, sich zu öffnen. Während viele orthodoxe Hindutempel in Indien sich immer noch elitär gegen fremde Einflüsse abschließen,

9 Smith, H. Daniel/Chary, Narasimha: *Handbook of Hindu Gods, Goddesses and Saints*. Delhi 1991, p. 180, mit fig. 26.

10 Zum Unterschied zwischen den ortsfesten Sthalamūrti und den mobilen Utsavamūrti vgl. K. Meisig: *Tamilischer Hinduismus in Deutschland. Ein Rundgang durch den Vighneśvara-Tempel...*, p. 234 (wie in Anm. 2).

11 Marion Meisig: *Die Verdrängung der Devī: vier Hindutempel in Madras und Umgebung* (wie in Anm. 2).

12 Das Folgende nach K. Meisig: *Der Jyotirliṅga-Tempel am Grand Bassin, Mauritius. Hinduismus von der Volksreligion zur Universalreligion* (wie in Anm. 2).

demonstrieren exil-hinduistische Tempel Weltoffenheit.[13] Der Jyotirliṅga-Tempel am Grand Bassin in Mauritius verdient in dieser Hinsicht ein besonderes Interesse. An diesem Kultort läßt sich beobachten, wie der Hinduismus, von Haus aus eine auf Indien beschränkte Volksreligion (oder eher: ein Konglomerat heterogener Volksreligionen), im Exil, in der Verbannung des *kālāpānī*, nicht etwa erloschen ist, sondern wie er stattdessen den tiefgreifenden und umwälzenden Wandel zur Universalreligion vollzogen hat. In dieser Hinsicht kommt dem Jyotirliṅga-Tempel am Grand Bassin, verglichen mit dem orthodoxen Hinduismus auf dem indischen Subkontinent, sogar eine Vorreiter-Rolle zu. Hier, an diesem Punkt nicht allzu fern vom indischen Mutterland, finden wir den Hinduismus in einer seiner progressivsten Erscheinungsformen.

Mit seinen Fundamenten ruht der Jyotirliṅga-Tempel in einem Vulkankratersee (Abb. 5) im Südwesten der Insel, dem Grand Bassin, dem vermutlich ältesten religiösen Naturobjekt auf Mauritius, das den Mauritianern seit vielen Generationen als ominöser Ort gilt. In Mauritius existiert sogar der Glaube, daß durch diesen See eine Art Tunnel zur indischen Gaṅgā bestehe. In diesem Volksglauben manifestiert sich die Sehnsucht des Exil-Hindutums nach Anschluß an die heimische Volksreligion. Da der Hinduismus gezwungen ist, fern der Heimat weiterzuleben, braucht er eine Nabelschnur zur „Mutter Gaṅgā“, zur Gaṅgā Mātā, dem geographischen Zentrum indischer Religion. Im Wasser des Sees ist direkt vor dem Jyotirliṅga-Tempel eine überdimensionale Statue der Göttin Gaṅgā Mātā errichtet. (Farbtafel 7)

Dieser Tunnel nach Indien wird geradezu zum Symbol des Wandels des Hinduismus von der Volksreligion zur Universalreligion. Er hat die Funktion, den Exilkult zu sanktionieren. Die Notwendigkeit dazu besteht durchaus: Man denke an das Reiseverbot für orthodoxe Hindus, das im 19. Jahrhundert noch strenge Gültigkeit besaß und zum Kastenausstoß des nach Übersee reisenden Hindus führte, da er sich bei den Fleisch essenden und Alkohol trinkenden Barbaren verunreinigte.

Als heiliger Ort haben die Kultstätten am Grand Bassin eine jahrhundertealte Tradition. Die Errichtung des Jyotirliṅga-Tempels in seiner heutigen Gestalt ist jedoch mit der Aufstellung des zentralen Kultobjekts in der Mitte des Tempels verbunden, dem Śivaliṅga bzw. dem Jyotirliṅga. (Farbtafel 6). Die Einweihungszeremonie dauerte vom 3.–5. März 1989. Die dreitägigen Gebete und Mantra-Rezitationen wurden geleitet von einem Brahmanen aus Nepal

13 „Der Tempel gehört nicht nur den Hindus, sondern allen Menschen“, zitiert die Deutsche Welle den Betreiber des Kāmākṣī-Tempels in Hamm-Uentrop in ihrem Internet-Artikel über die Tempeleinweihung: http://www.dw-world.de/german/0,3367,1503_A_587631,00.html.

namens Acharya Umanath Sharma Shastry in Gegenwart des Premierministers Rt Honourable Sir Aneerood Jugnauth und seiner Frau, Lady Sarojini Jugnauth. Die Einweihungsrituale wurden durchgeführt von Mr. J.R. Dayal und seiner Ehefrau, die beide auch heute noch dem Tempelverein vorstehen.

In Übereinstimmung mit dem universalistischen Anspruch des Tempels steht die Mission, die dem traditionellen Hinduismus – einer Religion, in die man durch seine Kastenzugehörigkeit hineingeboren wird, zu der man nicht konvertieren kann – wesensfremd ist, die aber einen wichtigen Aspekt des hiesigen Tempellebens darstellt. Um die Pilgermassen anzuziehen, werben die Tempelbetreiber an prominenter Stelle mit den Wundern, die, in Fortsetzung der ominösen Legenden um das Grand Bassin, immer wieder hier geschehen sollen (p. 3, col. 2–4 der Tempelzeitung *The Eye*): Eines der eindrucksvollsten Wunder sei gewesen, als sich am 6. Dezember 1999 die Göttin Kālī im Feuer des Opfergusses aus Ghee während der *āhuti*-Zeremonie im Opferbecken manifestierte. Ein Foto dieses Ereignisses wird im Tempel aufbewahrt, auf dem man die Umrisse einer Kālī-ähnlichen Gestalt in den Flammen des Opfergusses erahnt. (Abb. 6, 7) Ein weiteres Wunder soll der indische Zaubermeister (Tāntrik) Satya Sai Baba am 4. März 2000 vorgeführt haben, dem Höhepunkt des damaligen Mahāśivarātri-Festes. Um sieben Uhr abends habe er vor der erstaunt-jubelnden Menge ein ovales goldenes Śivaliṅga aus seinem Munde hervortreten lassen.

Der Tempel ist aber auch ein wichtiger Wirtschaftsfaktor und damit ein Politikum. Alljährlich im Februar/März erreicht der Pilgertourismus zum Mahāśivarātri-Fest zwei Tage vor Neumond des letzten Hindumonats Phālguna (im Jahr 2001 war dies Mittwoch, der 21. Februar) seinen Höhepunkt, wenn an die 300.000 Gläubige nicht nur aus Mauritius, sondern auch aus Übersee zum Grand Bassin strömen. Der Tempelverein fördert diesen Massentourismus, indem er ausdrücklich auch Nicht-Hindus willkommen heißt, ja sogar mit dem Hinweis auf die angeblichen Wunderkräfte von See und Tempel um sie wirbt. Auch hier offenbart sich die universalistische Tendenz, die freilich unverkennbar auch profane Folgen für den Tempelbetrieb hat. Die mit den Pilgermassen verbundenen Einnahmen machen den Tempel nämlich zu einem bedeutenden Wirtschaftsfaktor. Und die beträchtliche ökonomische Attraktion bewirkt weiterhin, geradezu zwangsläufig, auch die politische Relevanz des Tempels. So setzte die ehemalige Regierung von Mauritius unter dem Premierminister Navin Ramgoolam eine Untersuchungskommission (commission of enquiry) unter Vorsitz des Richters Bernhard Sik Kuen ein, um die wirtschaftliche Kontrolle über den Tempel zu erhalten. Ihre Kampa-

gne scheiterte jedoch, auch der Versuch, einen Nicht-Hindu als Chef-Manager des Tempelvereins (trustees) einzusetzen. (loc.cit., p. 3, col. 3). Es zeigt sich, wie Universalismus, Massenreligiosität und Profanisierung sich gegenseitig bedingen. (Abb. 8)

Was dem Jyotirliṅga-Tempel seine besondere religionsgeschichtliche Bedeutung verleiht, ist also die Tatsache, daß der Hinduismus hier eindeutig den Schritt von der Volksreligion zur Universalreligion vollzogen hat. Diese Feststellung läßt sich an mehreren Aspekten belegen: (1) die religionsgeographische Randlage am Ende der Welt, fern der volksreligiösen Heimat, (2) die Zwänge der Exilsituation, die an die Stelle orthodox-esoterischer Abkapselung exoterische Weltoffenheit treten lassen, (3) die gesamthinduistische Vielfalt des Pantheons, (4) die Einbeziehung von Angehörigen aller indischen Regionen, der Nachfahren von Nord- und Südindern, (5) die Mission, (6) der Geschäftsbetrieb mit Massentourismus und (7) die Öffnung auch für Nicht-Hindus. So nennt die Tempelzeitung *The Eye* die folgenden Ziele und Aufgabenbereiche des Jyotirliṅga-Tempels: *spiritual upliftment, prayers and meditation*, der Tempel solle ein *seat of divine teachings and learning* sein; weitere Ziele seien aber, und damit wird nun der universalistische Anspruch des Tempels ausdrücklich bestätigt: *to achieve international unity through divinity, helping the needy and downtrodden for social integration*, und schließlich: *bringing peace in society through religion*.

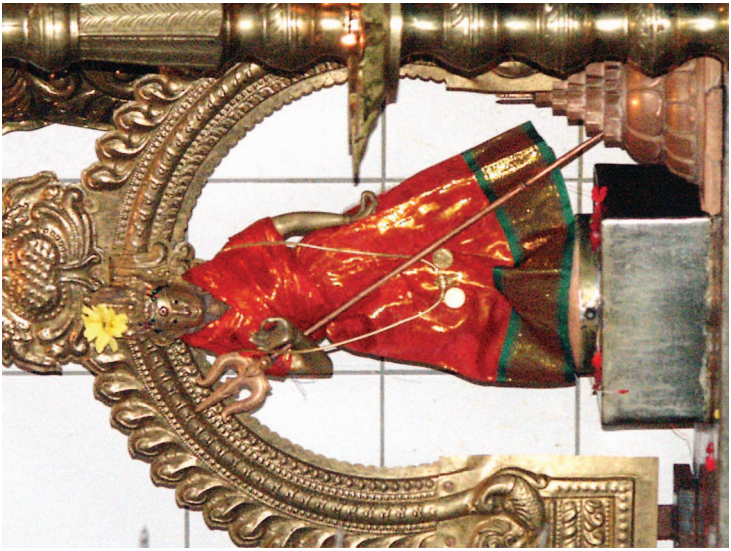
Email-Anschriften der Projektleiter

Prof. Dr. Konrad Meisig (Indologie, Mainz): meisig@uni-mainz.de. / Dr. Marion Meisig (Indologie, Mainz): mmeisig@uni-mainz.de. / Dr.habil. Andreas Bock-Raming (Indologie, Mainz/Göttingen): abock1@gwdg.de. / Prof. Dr. Dieter B. Kapp (Indologie und Tamilistik, Köln): db.kapp@uni-koeln.de. / Prof. Dr. Jakob Rösel (Politologie und Religionssoziologie, Rostock): jacob.roesel@wisofak.uni-rostock.de. / Prof. Dr. Dr. h.c. Manfred Domrös (Geographie, Mainz): physische.geographie@geo.uni-mainz.de.

Farbtafel 1: Āśvattha-Vṛkṣa-Vināyaka-Kovil, 96 Usman Rd, T.Nagar, Chennai. Foto des Verfassers, April 2002.

Farbtafel 2: Siddhivināyaka-Tempel, Ferdinand-Poggel-Str. 25, Hamm. Foto des Verfassers, Januar 2002.

Farbtafel 3a: Der als Kāmākṣī geschmückte Avalokiteśvara als Hauptgottheit im Provisorium des Kāmākṣī-Tempels in Hamm-Uentrop. Foto des Verfassers, 15. Januar 2001.



Farbtafel 3b: Dieselbe Statue wie Farbtafel 3a, jedoch als Begleitfigur neben der Sthalamūrti der Kāmākṣī im Sanktissimum des Tempelneubaus im Hamm-Uentrop. Foto des Verfassers, 27. Januar 2003.

Farbtafel 4: Sthalamūrti der Kāmākṣī vor ihrer Implementierung. Foto Sonja Wengoborski, 25. Juni 2002.

Farbtafeln 5–7: Jyotirliṅga-Tempel am Grand Bassin, Mauritius: Tempelfront, Sthalamūrti des Jyotirliṅga, Statue der Flussgöttin Gaṅgā. Fotos des Verfassers, 6. April 2001.

Farbtafel 6.

Farbtafel 7.

Abb. 1: wie Farbtafel 1. Sicht auf das Tempeldach; an einen Elefantenkopf erinnernder Wurzelknoten am Stamm des Mangobaums.

Abb. 2: wie Farbtafel 1. Sicht auf das Tempeldach; an einen Elefantenkopf erinnernder Wurzelknoten am Stamm des Mangobaums.

Abb. 3: Bodhisattva in Tribhaṅga-Pose, entnommen aus: Hans-Wolfgang Schumann: Buddhistische Bilderwelt, Köln 1986, S. 33.

Abb. 4: Kāmākṣī-Tempel in Hamm-Uentrop, Foto des Verfassers, 27. Januar 2003.

Abb. 5: Vulkankratersee Grand Bassin, Mauritius. Foto des Verfassers, 6. April 2001.

Abb. 6: Statue der Göttin Kālī neben dem Jyotirliṅga-Tempel. Foto des Verfassers, 6. April 2001.

Abb. 7: Herr B.B. (Satish) Dayal, Bruder des Gründers und selbst auch Mitbegründer des Jyotirliṅga-Tempels mit einem Foto, das die wunderbare Erscheinung der Göttin Kālī im Opferfeuer zeigen soll. Foto des Verfassers, 6. April 2001.

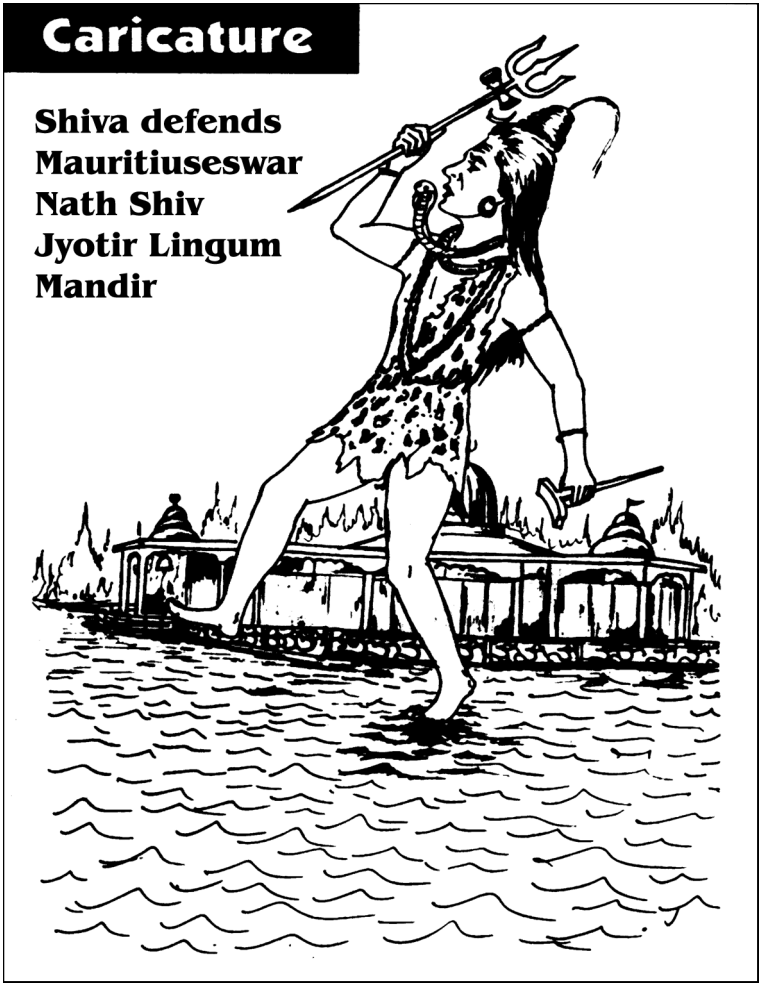


Abb. 8: Entnommen aus der Tempelzeitung The Eye. Weekly Newspaper. No. 14, 16.–22. Februar 2001. [Ohne Impressum. Erscheinungsort Port Louis, Mauritius].

Leibniz-Sozietät/Sitzungsberichte *66(2004), 29–48*

Klaus Mylius

Materialismus und Jinismus – ein erkenntnistheoretischer Vergleich

Ein Konspekt dieser Studie wurde vom Autor in der Sitzung der Klasse für Sozial- und Geisteswissenschaften am 20. 2. 2003 vorgetragen

I. Zur Bedeutung der Jaina-Forschung

Es ist an der Zeit, die indische religiös-philosophische Lehre des Jinismus endlich wieder stärker ins Blickfeld der Forschung zu rücken. Seit jeher hatte diese Lehre unter Missdeutungen und Fehlinterpretationen abendländischer Wissenschaftler gelitten. Es sei nur an ein besonders drastisches Beispiel, die Beurteilung durch Edward W. Hopkins, erinnert:

„Of all the sects the Jains are the most colorless, the most insipid. They have no literature worthy of the name ... A religion in which the chief points insisted upon are that one should deny God, worship man, and nourish vermin, has indeed no right to exist; nor has it had as a system much influence on the history of thought.“[1]

Ein so extremer Standpunkt gehört sicherlich der Vergangenheit an. Man weiß jetzt, dass Philosophie und Religionswissenschaft ohne Berücksichtigung des Jinismus inkomplett bleiben würden. Doch hat sich diese Einsicht in der bisherigen Praxis kaum durchzusetzen vermocht.

„Es ist wohl eine unbestrittene Tatsache, dass unter den indologischen Teildisziplinen die Jinistik gegenwärtig eine Rolle spielt, deren Geringfügigkeit ihrer wirklichen Bedeutung nicht entspricht.“[2]

Auch in Standardwerken zur Philosophiegeschichte wird der Jinismus nicht selten übergangen.[3] Auf die Ursachen dieser unerfreulichen Situation

1 Hopkins, E.W.: The Religions of India = Handbooks on the History of Religions, 1 (Boston, London 1895), S. 296–297.

2 Mylius, K. in der Besprechung von N.L. Jain: Glossary of Jaina Terms (1995), in: Indo-Iranian Journal 41 (1998), S. 270.

3 So erwähnt J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie (12. Aufl. 1980), weder den Jinismus noch eines der anderen altindischen Philosophiesysteme.

soll weiter unten eingegangen werden. Hervorgehoben zu werden verdient der Umstand, dass gerade die deutsche Jaina-Forschung eine große Tradition aufzuweisen hat. Erinnert sei – um nur einige Namen verstorbener Fachkollegen anzuführen – an Helmuth von Glasenapp, Hermann Jacobi, Ernst Leumann, Richard Pischel, Walther Schubring und Albrecht Weber. Aber auch große Traditionen können verlorengehen, wenn sie nicht weitergeführt oder in einem Maße unterschätzt werden, wie dies gegenwärtig an fast allen deutschen Universitäten der Fall ist. Einer der Gründe hierfür ist jedenfalls darin zu suchen, dass die Jainaforschung im Schatten der Buddhologie verharrt. Wir haben uns daher zunächst dem Verhältnis von Jinismus und Buddhismus, von jinistischer und (alt-)buddhistischer Philosophie zuzuwenden.[4]

II. Buddhistische und jinistische Philosophie

Unter dem Eindruck der absolut unbestreitbaren Gedankentiefe des Buddhismus wird oft übersehen, dass die Jaina-Lehre Gesichtspunkte aufweist, die dem Buddhismus gleichwertig oder gar überlegen sind – sofern es überhaupt gestattet ist, an religiös-philosophische Lehren Wertmaßstäbe anzulegen.[5] Hier drängt sich zunächst die Frage nach der Kontinuität auf. Seine Anpassungsfähigkeit ließ den Buddhismus zur Weltreligion werden, machte ihn aber auch für Opportunismus und damit für exogene wie endogene Wandlungen so anfällig, dass etwa Nirvāṇa und Sukhāvatī sich nicht nur graduell, sondern qualitativ grundlegend voneinander unterscheiden. Der Buddha des Theravāda hat mit dem späteren Demiurgen nur noch wenig gemein. Im Gegensatz dazu hat der Jinismus keine nennenswerte innere Wandlung durchgemacht.

Unbestreitbar ist die Überlegenheit des Jinismus über den ursprünglichen Buddhismus in philosophischer Hinsicht. Gautama Buddha hatte im Majjhimanikāya 63, dem Cūḷa-Māluṅkyā-Sutta, alle Gespräche über Themen abgelehnt, die nicht unmittelbar der Erlösung dienen.[6] Im Jinismus dagegen wird schon früh philosophischen Überlegungen nicht ausgewichen und es herr-

4 Vgl. hierzu und im Folgenden Mylius, K.: Einige Aufgaben der Jinismus- Forschung zu Beginn des 3. Jahrtausends, in: Vidyāarṇavavandanam. Essays in Honour of Asko Parpola, ed. by K. Karttunen and P. Koskikallio (Helsinki 2001).

5 Vgl. hierzu Schrader, F.O.: Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas (Leipzig 1902), wieder abgedruckt in: Kleine Schriften, hrsg. von J.F. Sprockhoff = Glasenapp-Stiftung, Band 19 (Wiesbaden 1983).

6 Zu dieser Haltung des Buddha vgl. Hamm, F.-R.: Buddhismus und Jinismus. Zwei Typen indischer Religiosität und ihr Weg in der Geschichte. In: Saeculum 15 (1964), 1, S. 41–45, besonders S. 45–46.

schen dezidierte Vorstellungen zur Ontologie und Erkenntnistheorie. Das Problem des Verhältnisses von Statik und Dynamik wird wesentlich realistischer als im Buddhismus ventiliert; dies geht mit der Ablehnung der „momentariness“ einher. Auch die Frage nach der Realität der Welt beantwortet der Jinismus wirklichkeitsnäher, denn die Welt ist ihm real und keineswegs ein Blendwerk oder Trugbild (*māyā*) wie im Yogācāra. Die Materie ist ewig, die Welt unerschaffen.

Im Rahmen eines kurzen Exkurses soll an dieser Stelle bemerkt werden, dass der Jinismus auch gegenüber dem Hinduismus Gesichtspunkte aufweist, die nicht übergangen werden dürfen. Zunächst ist wiederum an die unvergleichlich größere Kontinuität des ersteren zu erinnern. Im Brahmanismus-Hinduismus wurden dagegen die Saṁhitās, Brāhmaṇas und Upaniṣaden durch Purāṇas und Tantras inhaltlich nicht nur modifiziert, sondern weitgehend umgestaltet. Wie schon ausgeführt, ist für den Jinismus die Welt unerschaffen und unvergänglich und damit keinem periodischen Entstehen und Vergehen unterworfen. Die Welt erlebt zwar Zyklen des moralischen Auf- und Niedergangs, aber die in den Purāṇas so lebendige Vorstellung von periodischen Kataklysmen und Neuschöpfungen der Welt wird entschieden bestritten. Noch eindrucksvoller ist das vom Jinismus gegenüber dem *īśvara*-Glauben präsentierte humanistische Weltbild. Nicht Götter gelten als Religionsstifter, sondern Menschen. Nur Menschen – nicht Götter – sind es, die erlöst werden können. Heil und Erlösung erwirbt man nicht durch göttliche Gnade, sondern nur durch Arbeit an sich selbst. Für einen Demiurgen ist im Weltbild der Jainas kein Platz.

Es gibt also eine Fülle von Gründen, die philosophische und religionsgeschichtliche Bedeutung des Jinismus in der indologischen Forschung wieder stärker zu berücksichtigen. Die vorliegende Studie konzentriert sich dabei auf die Philosophie und hier wieder auf die Erkenntnistheorie. Dabei erhebt sich sofort die Frage, von welcher Position aus die Epistemologie der Jainas betrachtet und untersucht werden soll.

III. Zur Parteilichkeit in der Philosophie

Es ist eine zwar von altersher bekannte, nichtsdestotrotz häufig aber geflissentlich ignorierte Tatsache, dass geistes- und gesellschaftswissenschaftliche Sachverhalte in der Mehrzahl der Fälle parteilich untersucht werden können und müssen. In besonderem Maße gilt dies für die Philosophie. Ein über den gesellschaftlichen Interessen stehendes philosophisches System gibt es nicht und kann es nicht geben, da das gesellschaftliche Sein und damit die Interes-

sen einer bestimmten Interessengruppe (Klasse, Schicht) vom Denken reflektiert werden.[7] Mit Recht schrieb W.I. Lenin:

„Die neueste Philosophie ist genau so parteilich wie die vor zweitausend Jahren.“[8]

Trotz ihrer Abstraktheit ist daher die Philosophie nicht mit der Mathematik vergleichbar. Es versteht sich, dass auch die indische Philosophie parteilich war und ist. Diese Feststellung gilt seit der Zeit des Uddālaka Āruṇi und des Yājñavalkya.[9] Deutlich Partei für die jinistische Philosophie nimmt Kokila H. Shah.[10] Geradezu als eine Selbstverständlichkeit mutet Lenins Satz an:

„Marx und Engels waren in der Philosophie von Anfang bis zu Ende parteilich ...“[11]

Parteilich ist demnach auch die vorliegende Untersuchung. Sie folgt nicht einer „absoluten Idee“, sondern beruht auf dem dialektischen Materialismus. Dieser ist heute das einzige philosophische System, das seine Parteilichkeit offen ausspricht, gleichzeitig aber nicht den Anspruch erhebt, ein ein für allemal fertiges Lehrsystem und damit eine absolute Wahrheit letzter Instanz zu sein. Worin aber drückt sich der grundlegende Unterschied zwischen dem philosophischen Materialismus und dem Idealismus aus?

IV. Der Grundcharakter des philosophischen Materialismus

Die Grundzüge des philosophischen Materialismus in Verbindung mit der dialektischen Methode wurden vorrangig von Karl Marx, Friedrich Engels und Wladimir I. Lenin begründet bzw. weiterentwickelt. Walter Ruben hat versucht, diesen weltanschaulich-methodologischen Komplex auf indologische Fragestellungen anzuwenden. Nach dem im vorausgegangenen Abschnitt über Parteilichkeit Gesagten verwundert es nicht, dass die Vertreter des Idealismus dagegen auf den Plan traten. Sie taten es nicht mit wissenschaftlichen Argumenten, sondern mit einem bloßen Postulat. Am prägnantesten liest sich das bei Friedrich Wilhelm:

---

7 Sehr konkret manifestiert sich die Parteilichkeit in der Philosophie auch darin, dass nach 1989 nicht weniger als 91 Prozent der DDR-Hochschullehrer dieses Faches entlassen wurden. Vgl. Hecht, A.: Die Wissenschaftselite Ostdeutschlands. Feindliche Übernahme oder Integration? (Leipzig 2002), S. 61.

8 Lenin, W.I.: Materialismus und Empiriokritizismus (Moskau 1947), S. 386.

9 Vgl. Ruben, W.: Uddālaka and Yājñavalkya. Materialism and Idealism, in: Heidrich, J., Rüstau, H., Weidemann, D. (editors): Indian Culture – Continuity and Discontinuity. In Memory of Walter Ruben (1899-1982) = Abhandlungen der Leibniz-Sozietät zu Berlin, Band 9 (Berlin 2002), S. 261–270.

10 Shah, K.H.: Nyāya and Jaina Epistemology (Ahmedabad 2001).

11 Lenin, W.I., a.a.O., S. 366.

„Die Irrwege der marxistisch-leninistischen Indienkunde (W. Ruben u.a.) sollten jetzt abschließend beurteilt werden.“[12]

Die von Wilhelm mit „u.a.“ apostrophierten Gelehrten sind in zunehmender Zahl in Indien selbst zu finden und unter ihnen sind berühmte Namen. Einer von ihnen ist Narendra Nath Bhattacharyya. Er spricht in geradezu klassischer Weise davon, dass die „... polarisation of philosophy into two diametrically opposed trends, materialism and idealism, and the struggle between the two, revealing the ideological interests of different social classes, characterised the entire history of philosophy as one of its main driving forces.“[13]

Entschieden äußert sich auch Kokila H. Shah:

„Strictly speaking, idealism is incompatible with epistemology and logic“[14] und „Agnosticism is logically the consequence of idealism.“[15]

Hören wir dagegen eine These aus dem gegnerischen Lager, die zugleich enthüllt, wie ihr Verfasser, Joseph Petzoldt, über das alte Indien dachte:

„Die mechanistische Weltanschauung des modernen Naturforschers ist im wesentlichen nicht besser als die der alten Inder ... Ob die Welt von einem fabelhaften Elefanten oder von einer ebenso fabelhaften Schar von erkenntnistheoretisch reell gedachten, also nicht bloß bildlich verwendeten, Molekülen und Atomen getragen wird, ist gleichgültig.“[16]

Der Standpunkt des philosophischen Materialismus kann nicht deutlicher definiert werden, als durch die drei folgenden, aus dem philosophischen Hauptwerk W. I. Lenins[17] stammenden Zitate:

„Der grundlegende Unterschied zwischen dem Materialisten und dem Anhänger der idealistischen Philosophie besteht darin, daß der Materialist die Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung und überhaupt das Bewußtsein der Menschen für das Abbild der objektiven Realität annimmt. Die Welt ist die Bewegung dieser objektiven Realität, die von unserem Bewußtsein widergespiegelt wird ... Der Begriff der Materie drückt nichts anderes aus als die ob-

12 Bechert, H. und von Simson, G. (Hrsg.): Einführung in die Indologie. 2. Aufl. (Darmstadt 1993), S. 290.

13 Bhattacharyya, N.N.: Jain Philosophy. Historical Outline. 2nd ed. (New Delhi 1999), p. XI.

14 Shah, K.H., a.a.O., S. 193.

15 Shah, K.H., a.a.O., S. 7.

16 Petzoldt, J.: Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, Band II (Leipzig 1904), S. 176; zitiert nach Lenin, W.I., a.a.O., S. 375.

17 Verf. sieht in W.I. Lenins Materialismus und Empiriokritizismus ein herausragendes Werk zur Epistemologie und nicht zufällig ist der Titel der hier vorgelegten Studie dem des Leninschen Werkes nachempfunden. Tagespolitische Tendenzen können den Kern wissenschaftlicher Erkenntnisse nicht tangieren.

jektive Realität, die uns in der Empfindung gegeben ist. Daher ist die Trennung der Bewegung von der Materie gleichbedeutend mit der Trennung des Denkens von der objektiven Realität, der Trennung meiner Empfindungen von der Außenwelt, d.h. gleichbedeutend mit dem Übertreten auf die Seite des Idealismus."[18]

„Die Anerkennung der objektiven Gesetzmäßigkeit der Natur und der annähernd richtigen Widerspiegelung dieser Gesetzmäßigkeit im Kopf des Menschen ist Materialismus."[19]

„Da der Materialismus die Existenz einer objektiven Realität, d.h. einer sich bewegenden Materie, die unabhängig von unserem Bewußtsein existiert, anerkennt, so muß er unvermeidlich auch die objektive Realität von Raum und Zeit anerkennen, zum Unterschied vor allem vom Kantianismus, der in dieser Frage auf dem idealistischen Standpunkt steht und Raum und Zeit nicht für eine objektive Realität, sondern für Formen menschlicher Anschauung hält."[20]

In nuce finden sich diese Erkenntnisse bereits bei Friedrich Engels; auch hier sollen dies drei Zitate belegen: „Die Einheit der Welt besteht nicht in ihrem Sein, obwohl ihr Sein eine Voraussetzung ihrer Einheit ist, da sie doch zuerst sein muß, ehe sie eins sein kann ... Die wirkliche Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität ..."[21] „*Die Bewegung ist die Daseinsweise der Materie.*"[22] „Die Bewegung ist daher ebenso unerschaffbar und unzerstörbar wie die Materie selbst ..." [23]

Alle diese Thesen sind nicht neu, aber sie sind auch kein Allgemeingut der Indologen. Daher mussten sie hier rekapituliert werden, um die Basis zu fixieren, von der aus die erkenntnistheoretischen Leistungen der Jinisten beurteilt werden müssen.

V. Materialismus im alten Indien

Es verwundert nicht, dass die in der altindischen Philosophie dominierenden Idealisten alles taten, um ihre materialistischen Widersacher totzuschweigen, ihre Schriften zu vernichten oder wenigstens ihre Ansichten zu diskreditieren. Chandradhar Sharma hat dies in die folgenden prägnanten Worte gefasst:

18 Lenin, W.I., a.a.O., S. 283–284.
19 Lenin, W.I., a.a.O., S. 157.
20 Lenin, W.I., a.a.O., S. 179.
21 Engels, F.: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Berlin 1952), S. 51.
22 Engels, F., a.a.O., S. 70.
23 Engels, F., a.a.O., S. 71.

„Our chief sources of information are given in the works of the other schools. But this is done only to refute materialism. Thus we find the tenets of materialism often misrepresented. The weak points in this school are exaggerated and strong points are omitted. So we get only a faint caricature and not a true picture.“[24]

Auch Helmuth von Glasenapp beurteilt die Sachlage richtig: „Aus der Spärlichkeit des uns Überlieferten darf man natürlich nicht darauf schließen, daß es in Indien nur wenige Materialisten gegeben habe, sondern eher darauf, daß die Vertreter materialistischer Theorien es nicht wagen konnten, für ihre Anschauungen große Propaganda zu treiben und daß es das Priestertum verstand, die Verbreitung der Schriften dieser gefährlichen Irrlehre nach Möglichkeit zu verhindern.“[25]

Ein Beispiel für priesterliche Gegenpropaganda findet sich in der Maitri-Upaniṣad VII, 9.

Zutreffend ist zweifellos auch die Feststellung H. von Glasenapps, dass der Materialismus als eine Art von Geheimlehre unter solchen Staatsmännern verbreitet war, die sich über Religion und Ritual hinwegsetzten.[26]

Als erster der Philosophiegeschichte bekannt gewordener indischer Materialist gilt Uddālaka Āruṇi. Höher als das Denken stand ihm das Seiende (*sat*). Seiendes, so lehrte er, kann nur aus Seiendem, nicht aus Nichtseiendem werden. Dies erinnert an den monistischen Materialismus bei Lukrez. Das Grundprinzip des Uddālaka ist der in weiten, auch nichtindologischen Kreisen viel zitierte Satz *tat tvam asi* – das bist du. Gemeint ist: du bist nichts anderes als die Natur. Später wurde diese Lehre „überarbeitet“: das Seiende wurde zur Weltseele, dem *brahman,* verfälscht und aus Uddālaka wurde ein Mystiker.

Aus der Zeit des großen Umbruchs in Altindien, des Übergangs von der Barbarei zur Zivilisation, der Herausbildung von Großreichen und der Polarisierung der Gesellschaft in Klassen mehren sich die Zeugnisse materialistischen Denkens. So vertrat Ajita Keśakambala in einer Unterredung mit König Ajātaśatru, die im Dīghanikāya 2 wiedergegeben ist, materialistische Anschauungen: Opfer und Askese sind sinnlos; es gibt weder eine Vergeltung guter und böser Taten noch ein Jenseits, denn mit dem Tod ist alles vorbei.[27] Narren und Weise hören mit der Auflösung des Körpers auf zu bestehen. In

24 Sharma, Ch.: A critical survey of Indian philosophy. 2nd ed. (Delhi 1964), S. 41.
25 von Glasenapp, H.: Der Hinduismus. Neudruck (Hildesheim 1978), S. 276.
26 von Glasenapp, H.: Indische Geisteswelt, Band I (Wiesbaden o.J.), S. 177.
27 Eine deutsche Übersetzung des Gesprächs findet sich bei Mylius, K.: Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus = Reclams Universal-Bibliothek Nr. 3420 (Stuttgart 1998), S. 74.

der Lehre des Ajita drückt sich auch Kritik an sozialer Ungleichheit aus. Materialistisch ist die in der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad II, 4, 12 von Yājñavalkya angeführte Auffassung, wonach das Bewusstsein von den Elementen der Materie abhängt und mit diesen schwindet. Der von Naciketas in der Kaṭha-Upaniṣad I, 1, 20 ausgesprochene Zweifel an einem Leben nach dem Tode ist materialistisch gegründet und ebenso verhält es sich mit der Frage des Kavandhin Kātyāyana in der Praśna-Upaniṣad. Im zweiten Uvaṁga des jinistischen Kanons, dem Rāyapaseṇaijja, findet sich, in eine Rahmenerzählung eingebettet, ein Dialog zwischen dem König Paesi und dem Mönch Kesi. Der König war Anhänger eines spontanen, urwüchsigen Materialismus. Er vertrat die Meinung, dass die Seele den Tod des Körpers nicht überlebe, dass es keine Tatenvergeltung und keinen Geburtenkreislauf gebe. Um dies zu beweisen, ließ er einen Dieb in einen Tontopf stecken und diesen abdichten. Der Dieb musste sterben, aber das Entweichen einer Seele konnte man nicht feststellen. In einem anderen Experiment ließ Paesi einen zum Tode verurteilten Dieb wiegen, dann erdrosseln und danach nochmals wiegen. Nun zeigte sich, dass er so viel wog wie vorher. Also, schloss der König, gibt es keine Seele, denn deren Entweichen hätte das Gewicht verringern müssen.

Im ursprünglichen Buddhismus berichten das Petavatthu IV, 3 und sein Kommentar, die *Paramatthadīpanī,* von einem Prinzen Piṅgala, dem Herrscher von Surāṣṭra, der dem Materialismus anhing und eine entsprechende Lehre (Pāli: *natthikaditthi*) verkündete. Darin werden die Folgen von Taten und damit die *kamma*-Lehre negiert. Piṅgala soll kurz vor 247 v. Chr. in Pāṭaliputra mit dem Maurya-Herrscher Aśoka disputiert haben.

Aus dem Śāntiparvan des Mahābhārata gewinnt man einen Einblick in die Argumentation der damaligen Materialisten. Die Beobachtung zeige schon beim Sterben, dass es nichts Höheres gibt als den Körper. Das Selbst (*ātman*) ist also durchaus körperlich; zwischen Seele und Körper gibt es keinen prinzipiellen Unterschied. Alter und Krankheit sind schon teilweiser Tod; sie negieren das Selbst nur in geringerem Maße als dieser. Wollte man aber behaupten, die empirisch nicht beweisbare Seele existiere doch, so verlasse man den Boden vernünftiger Argumentation. Denn die sinnliche Wahrnehmung (*pratyakṣa*) gilt als Grundlage jeder Folgerung *(anumāna)* und jeder Art von Tradition (*āgama, aitihya*) und keine dieser Kategorien ist von Gewicht, wenn sie der Wahrnehmung widerspricht. Auch das zweite große altindische Epos, das Rāmāyaṇa, enthält, besonders im zweiten Buch, materialistische Elemente. Dazu zählen die Angriffe des Jābāli auf den Glauben an ein späteres Leben und an die Wirksamkeit von Opfern.

Aus dem Arthaśāstra des Kauṭilya wissen wir, dass zur damaligen Zeit ein ausgebildetes materialistisches System bestand. Etwa um 300 v. Chr. zitiert Kātyāyana ein Lokāyataśāstra, das von Bṛhaspati oder Cārvāka stammen soll und von Bhāguri kommentiert wurde. Diese Werke sind verloren; sie werden aber häufig zitiert, so in der Pañjikā des Kamalaśīla zu Śāntarakṣitas Tattvasaṁgraha und in der Yaśastilakacampū VIII, 37 des Somadeva. Aus diesen Zitaten folgt, dass die Materialisten alle Jenseitsvorstellungen, Gott, Himmel und ewige Seele ablehnten. Im Sarvadarśanasaṁgraha I, 128 heißt es, dass die Materialisten den Veda für das Geschwätz von Spaßvögeln, Spitzbuben und Nachtschleichern erklären. Stellen im zweiten Aṁga des Jaina-Kanons (Sūyagaḍaṁga I, 1, 1, 7–8; II, 1, 20–24) vermerken, dass die Verfechter der Elementenlehre (bhūtavādin; offenbar sind Materialisten gemeint) fünf Elemente (*puḍhavī, āu, teu, vāu, āgāsa*) postulieren, die als unerschaffen und ewig gelten und die das Bewusstsein aus sich hervorgehen lassen. Wenn auch die Elemente ewig sind, können ihre Kombinationen Veränderungen unterliegen. Im allgemeinen nehmen die Cārvākas vier stoffliche Substanzen an (Erde, Wasser, Feuer, Luft), durch deren Zusammenwirken die materielle Realität zustande kommt. Im Unterschied zum dialektischen Materialismus nehmen also die Cārvākas nicht eine begrifflich einheitliche Materie als Außenwelt an. Jedoch gilt ihnen das Bewusstsein als Produkt der Materie: stets ist es mit dem Körper verbunden.

Die altindischen Idealisten bemühten sich natürlich, die Materialisten zu diskreditieren. Sie schildern sie als krasse Sensualisten, die also nur die Sinneswahrnehmung und nicht einmal die Schlussfolgerung als Erkenntnismittel anerkennen (dass es sich anders verhielt, zeigt das oben gegebene Beispiel aus dem Mahābhārata). So argumentierte Vācaspatimiśra, dass die Materialisten gar nicht wissen können, ob ihre Gegner im Irrtum sind – den Irrtum sieht man doch nicht! Auch die Jaina-Philosophen wandten sich, so in der Syādvādamañjarī 20 des Mallisena, gegen die angebliche Cārvāka-Lehre, wonach allein die Wahrnehmung – Tast-, Geschmacks-, Geruchs-, Gesichts- und Gehörsinn – eine gültige Erkenntnisquelle sei.

Dass sich die altindische materialistische Erkenntnistheorie allein auf die Wahrnehmung gestützt haben soll, begegnet seit langem Zweifel. Es ist nämlich sehr wahrscheinlich, dass die idealistischen Philosophen die Lehren ihrer Gegner, besonders deren Verhältnis zur Kategorie der Schlussfolgerung, verzerrt wiedergegeben haben. Als Resultat einer außerordentlich gründlichen Studie kommt Ramkrishna Bhattacharya zu der folgenden grundlegenden Feststellung:

„The Cārvākas ... have no objection to admitting inference in so far as it concerns perceptible matters, like fire from smoke.“[28]

Bhattacharya wies nach, dass die Cārvākas sich nur gegen solche „Schlussfolgerungen“ wandten, die auf die Etablierung einer jenseitigen Welt oder eines Gottes abzielten. Daher müssen die Mittel einer gültigen Erkenntnis primär (*agauṇa*) sein.

VI. Materialismus und Materiebegriff der Jainas

Nach diesen propädeutischen Betrachtungen ist es nunmehr an der Zeit, die Philosophie der Jainas auf ihr Verhältnis zur Grundfrage der Erkenntnistheorie – dem Verhältnis der Materie zum Geist, des Seins zum Denken – zu untersuchen. Dazu führen wir zunächst einige jinistische Grundthesen an.

Für die Jainas ist die Materie ewig. Sie ist aber nach Quantität und Qualität unbestimmt und kann somit jede Form und jede Eigenschaft annehmen.[29] Etwas vorgreifend, bemerken wir schon an dieser Stelle, dass der Jinismus den Standpunkt eines Dualismus Seele/Materie einnimmt, den er übrigens mit dem Sm̃ī̃khya teilt. Die Materie (*poggala*) tritt in zwei Aspekten auf: als *kamma*-Stoff ist sie feinmateriell, als sichtbarer Körper grobmateriell. Damit gerät der Materiebegriff in die Gefahr, vulgarisiert zu werden. Sehr deutlich kommt dies in einer Bemerkung von Muni Nyayavijayaji zum Ausdruck:

„According to the Jaina view, words are the aggregates of material atoms that have acquired capacity to convert themselves into speech. For the Jainas, therefore, the word or sound is a substance.“[30]

Wie schon angedeutet, betrachtet der Jinismus die Welt als unerschaffen, ewig und unvergänglich. Im Unterschied zum Hinduismus unterliegt sie im Denken der Jainas keinen periodischen Zerstörungen und Neuschöpfungen. Treffend wird diese Ansicht von P.C. Nahar und K.C. Ghosh wiedergegeben:

„We have seen that the Universe taken as one undivided whole must be increate, eternal, self-existent and ever-permanent. But viewed from the standpoint of its interrelated parts, it is transitory, phenomenal and evanascent.“[31]

28 Bhattacharya, R.: Jayantabhaṭṭa's Representation of the Cārvāka: A Critique, in: Indian Culture – Continuity and Discontinuity. In Memory of Walter Ruben (1899–1982), ed. by J. Heidrich, H. Rüstau and D. Weidemann = Abhandlungen der Leibniz-Sozietät, Band 9 (Berlin 2002), S. 88.

29 Vgl. Strauss, O.: Indische Philosophie (München 1925), S. 114.

30 Nyayavijayaji, M.: Jaina Darśana. Englische Übersetzung unter dem Titel *Jaina Philosophy and Religion* von Nagin J. Shah (Delhi 1998), S. 319.

31 Nahar, P.C. and Ghosh, K.C. (editors): An Encyclopaedia of Jainism. Sri Garib Dass Oriental Series, 40 (Calcutta 1917, Reprint Delhi 1996), S. 211.

Und weiter: „Heat, light, electricity, hold Physics, are but different arrangements of molecules-in-motion constituting the same.“[32]

Dies entspricht weitgehend der oben zitierten These von Engels über die Bewegung als Daseinsweise der Materie.

Das Weltall (*logāgāsa*), so lehren die Jinisten, ist von gewaltiger Größe, gilt aber dennoch als fest umgrenzt. Um den Kosmos herum ist ein leerer Raum, die „Nichtwelt“ (*alogāgāsa*). Die Seelen der Erlösten steigen empor bis zum höchsten Gipfelpunkt des Kosmos und finden ihre Stätte an der Grenze von Kosmos und Nichtwelt.

logāgāsa und *alogāgāsa* werden von den fünf *atthikāya* konstituiert (dazu s. Bhagavatīviyāhapaṇṇatti 608 a); es sind dies die Materie (*poggala*), der Raum (*āgāsa*), das Medium der Bewegung (*dhamma*), das Medium der Ruhe (*adhamma*) und die Seele (*jīva*). Alle *atthikāyas* außer dem *jīva* sind unbeseelt (*ajīva*). Alle – außer der Materie (*poggala*) – sind immateriell (*arūva*). Diese beiden Sätze gehen nach Viyāhapaṇṇatti 324 b direkt auf Mahāvīra zurück.[33]

Es gibt unzählige Atome und unzählige Seelen (*jīva*). Jedes Atom und jede Seele hat unzählige Aspekte. Die *jīvas* sind ähnlich den Leibnizschen Monaden qualitativ einander gleich. Im Kontext der altindischen Philosophiegeschichte ist *jīva* generell identisch mit den Begriffen *ātman* und *puruṣa*. Dabei ist jedoch zu beachten, dass im streng dualistischen Sāṁkhya prakṛti und puruṣa absolut getrennt sind und somit niemals miteinander in Berührung kommen. Im Jinismus ist diese Trennung weniger scharf.

Ein wesentlicher Bestandteil der Rezeption des Materiebegriffs durch die Jainas ist deren Atomlehre. Ihr soll daher ein eigener Abschnitt gewidmet werden.

VII. Atomismus

Aus der Chāndogya-Upaniṣad ist bekannt, dass Uddālaka Āruṇi durch die Spaltung eines Feigenkerns bis nahe an den Atombegriff herankam. An dieses „Feine“ konnten ihrerseits die Jainas anknüpfen. Möglicherweise ist die jinistische Atomtheorie als eine *coincidentia oppositorum* entstanden: dem gewaltigen *āgāsa* sollte etwas analog Kleines gegenübergestellt werden. Jedenfalls haben die Jainas das unvergängliche Verdienst, die älteste Atom-

32 Nahar, P.C. and Ghosh, K.C., a.a.O., S. 214.

33 Schubring, W.: The Doctrine of the Jainas. Englische Übersetzung von Die Lehre der Jainas von Wolfgang Beurlen (Delhi 1962), S. 126.

theorie in der Geschichte der Philosophie aufgestellt zu haben, denn sie haben den Atomismus noch vor Leukipp (etwa 500–440 v.Chr.) und hundert Jahre vor Demokrit (etwa 460–370) begründet.

Für den Jinismus besteht die Materie aus unendlich vielen, nicht mehr zerlegbaren kleinsten, gestaltlosen Teilen (*paramāṇu*). Jedes Atom besitzt Fühlbarkeit, Geruch, Geschmack und Farbe und kann sich mit einem oder mehreren anderen zu Aggregaten verbinden. Es muss allerdings schon hier kritisch angemerkt werden, dass der Jinismus den Atomen messbare Quantität und überhaupt eine Gestalt aberkennt. Wie schon angedeutet, ist das Arrangement der Atome nicht ein für allemal gegeben, sondern es unterliegt Modifikationen. Diese manifestieren sich, wie im dritten Aṁga, dem Ṭhāṇaṁga 63 b, bemerkt, als Atomverbindungen (Aggregate, *khandha).* Hoch zu bewerten ist der Umstand, dass in der Bhagavatīviyāhapaṇṇati 65 b, also im fünften Aṁga des Jaina-Kanons, die Atome für ewig erklärt werden. Wie schon in mehreren anderen Punkten, so zeigt sich auch hier das philosophische Denken des Jinismus dem des ursprünglichen Buddhismus überlegen. Im Buddhismus findet sich ohnehin nur bei den Sarvm̆stivm̆dins eine Atomlehre. In dieser aber haben die Atome – wie alles andere auch – im Gegensatz zur Jaina-Lehre nur einen transitorischen Charakter.

VIII. Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus

Nunmehr sind alle wesentlichen Voraussetzungen gegeben, um zu der hier thematisierten epistemologischen Fragestellung übergehen zu können. Die relevanten Grundpositionen des dialektischen Materialismus sind schon im Abschnitt IV behandelt worden, auf den daher verwiesen werden kann. Das dort Gesagte soll hier nur noch durch einige zusätzliche Leitthesen weitergeführt werden.

W.I. Lenin betrachtete als „grundlegende(n) Frage der Erkenntnistheorie: sind unsere Empfindungen Abbilder der Körper und Dinge, oder sind die Körper Komplexe unserer Empfindungen?“[34] Und er gab dazu die beiden folgenden Antworten:

„Der Materialismus betrachtet ... die Materie als das ursprünglich Gegebene und Bewußtsein, Denken, Empfindung als das Sekundäre.“[35]

„Die Empfindung, der Gedanke, das Bewußtsein ist das höchste Produkt der in bestimmter Weise organisierten Materie.“[36]

34 Lenin, W.I., a.a.O., S. 184.
35 Lenin, W.I., a.a.O., S. 35.
36 Lenin, W.I., a.a.O., S. 46.

Ist unser Denken also imstande, richtige Abbilder der uns umgebenden Wirklichkeit zu erzeugen? Der dialektische Materialismus bejaht diese Frage grundsätzlich. Doch er fügt hinzu, dass die Widerspiegelung der objektiven Realität nicht absolut umfassend und auch nicht spontan, sondern nur im Laufe eines historischen Prozesses vor sich gehen kann. Von diesen Positionen ausgehend, gilt es nun, die epistemologischen Vorstellungen der Jainas zu analysieren und einzuschätzen.

IX. Die jinistische Erkenntnistheorie

Mit Ausnahme der Cārvākas, der schon oben besprochenen materialistischen Schule, unterscheiden die altindischen philosophischen Systeme durchweg zwei Quellen der Erkenntnis: die empirische und die transzendentale, Diese Feststellung gilt also auch für den Jinismus.

Das Erfassen eines Dings in seinen Umrissen, in seinem allgemeinen Charakter, wird als *darśana* bezeichnet.[37] Diese Kategorie tritt in den folgenden vier Arten auf. Die durch das Sehen vermittelte Erkenntnis wird als *cakṣurdarśana* bezeichnet. Wird die Erkenntnis durch andere Sinne als durch den Gesichtssinn sowie durch das Denken gewonnen, so spricht man von *acakṣurdarśana*. Kommt eine übersinnliche Schauung ohne Vermittlung durch die Sinne zustande, heißt dies *avadhidarśana* (es ist offensichtlich an Hellseherei gedacht). Die absolute Erkenntnis einer vollständig erlösten Seele führt den Namen *kevaladarśana.*

Vorstehendes gilt, wie bemerkt, für das Erfassen eines Objekts in seinem allgemeinen Charakter. Wird das Objekt in seinen individuellen Attributen rezipiert, so spricht man von *jñāna.* Die Unterscheidung dieser beiden Kategorien ist sehr alt. *jñāna* tritt in fünf Aspekten auf, die mit den Stufen des *darśana* nur zum Teil korrespondieren. Der erste Aspekt ist das *matijñāna.* Darunter versteht man die durch die fünf Sinne und das Denken erlangte Erkenntnis. Diese wiederum zerfällt in vier Prozesse. Am Anfang steht ein „erstes Bemerken" (*avagraha*), das Gewahrwerden: hier wird das Ausgangsmaterial für eine allgemeine Kenntnisnahme des Objekts erworben. Es folgt das „Erkennenwollen" (*īhā*): man hat den Wunsch nach einem definitiven Urteil über das jeweilige Objekt. Die nächste Stufe ist die „Feststellung" (*apāya*): man kommt zu einem definitiven Urteil. Am Schluss steht das „Festhalten" (*dhāraṇā*); gemeint ist die gedächtnismäßige Einprägung. Es muss hervorge-

37 Vgl. hierzu auch von Glasenapp, H.: Der Jainismus (Berlin 1925, 2. Nachdruck Hildesheim 1984), S. 178–179.

hoben werden, dass das matijñāna, die Erkenntnis durch Wahrnehmung, dem Jinismus – anders als man es erwarten sollte – wegen ihrer Relativität nur als mittelbar gilt.[38]

Der zweite Aspekt (im Sanskrit *śrutañāna,* in Ardhamāgadhī *suyanāña*) besteht in der Erkenntnis durch Sprache, Schrift und Gesten. Analog dem avadhidarśana heißt der folgende Aspekt *avadhijñāna* (Ardhamāgadhī *ohināṇa*). Hierunter verstehen die Jainas einen Erkenntnisgewinn ohne Vermittlung durch die Sinnesorgane. Für eine solche kommen nur Götter, Höllenwesen und geistig sehr hoch entwickelte Menschen in Betracht. Der vierte Aspekt führt den Namen *manaḥparyāyajñāna* (Ardhamāgadhī *manapajjavanāṇa*). Hierbei handelt es sich um einen Vorgang, den wir als Telepathie bzw. als Gedankenlesen bezeichnen würden, nämlich um die Erkenntnis der Gedanken anderer ohne die Vermittlung durch Sinnesorgane. Dieser Aspekt beschränkt sich auf Menschen von besonderer geistiger Vollkommenheit. Schließlich entspricht das *kevalajñāna* dem oben definierten *kevaladarśana.*[39] Eine restlose und vollständige Erkenntnis aller Dinge ist nur für einen kevalin möglich, dessen Seele durch Beseitigung aller sie beengenden materiellen Faktoren ein allumfassendes Erkenntnisvermögen erlangt hat. Gegenwärtig existieren aber keine *kevalins*; man ist daher auf die Verkündungen (*āgama*) früherer Allwissender angewiesen. Für die Jainas gelten die Lehrsätze der *āgamas* als absolute, unumstößliche Wahrheiten.

Doch zurück zur Epistemologie der Jainas.[40] Richtige Erkenntnisse können auf direktem (*pratyakṣa, Ardhamāgadhī paccakkha*) oder indirektem (*parokṣa, Ardhamāgadhī parokkha*) Weg erlangt werden, entweder mit Hilfe der fünf Sinne und des Denkens oder durch die Seele selbst dank der ihr innewohnenden Kräfte; letzteres ist jedoch nur Vollendeten (*siddha*) möglich.

Mittelbare, indirekte Erkenntnis erhält man durch Erinnerung (*smṛti*) an das, was man gehört, gesehen oder erfahren hat; ferner durch Wiedererkennen (*pratyabhijñāna*) früher erkannter Personen oder Dinge; durch Schlussfolgerung (*anumāna*) und, wie schon erwähnt, durch glaubwürdige Mitteilung (*āgama*). Alle parokṣa erlangte Erkenntnis ist also indirekt und kann daher Irrtümern unterliegen. Im *avadhi-* und *manaḥparyāya*-Stadium hat die Seele dagegen ohne Zuhilfenahme der Sinne oder des Denkens unmit-

38 Vgl. zu dem hier Gesagten folgende Primärquellen: Ṭhāṇaṁga 281 b, 363 a; Viyāhapaṇṇatti 571 a; Nandīsutta 168 a.

39 Vgl. hierzu folgende Primärquellen: Ṭhāṇaṁga 347 a; Viyāhapaṇṇatti 342 b; Rāyapaseṇaijja 130 a; Nandīsutta 65.

40 Vgl. hierzu Ṭhāṇaṁgasutta, Kap. 6.

telbaren Zugang zu den Objekten. Das ist aber, wie bereits bemerkt, nur bei wenigen Menschen der Fall. Auf dem parokṣa-Wege kann man daher durchaus auch zu falscher Erkenntnis (*apramāṇa, bhrama, mithyājñāna*) gelangen und beispielsweise ein Seil für eine Schlange oder eine Perlmuschel für Silber halten.

Die bisherige Darstellung stützte sich selbstverständlich ganz überwiegend auf die kanonischen Quellen. Über viele Jahrhunderte hinweg wurden diese als absolute Autorität betrachtet und allenfalls in Teilaspekten modifiziert. So kennt Siddhasena Divākara (6. Jahrhundert) im Nyāyāvatāra drei Erkenntnisquellen, die uns bereits begegnet sind: die Wahrnehmung, die Schlussfolgerung und die *āgamas.* Siddhasena postuliert zwei Arten der Erkenntnisgewinnung, nämlich durch die fünf Sinne und den Geist (*vyāvahārika*) und die unbegrenzte Erkenntnis durch die Seele (*paramārthika*). Umāsvāti (etwa 3. Jahrhundert) und einige andere Autoren beschränken *pratyakṣa* auf die von der Seele ohne ein Medium unmittelbar gewonnene Erkenntnis. Spätere Jaina-Philosophen wie Hemacandra dehnen den Begriff auf die gewöhnliche Sinneswahrnehmung aus. Dieser Umstand wurde und wird von der Jinistik unterschätzt. Die Forschung hat hier einen enormen Nachholebedarf, nicht zuletzt um festzustellen, welche Entwicklung die Jaina-Philosophie im Laufe der Jahrhunderte durchgemacht hat.

In neuerer und neuester Zeit haben die Jainas in mitunter umfangreichen Abhandlungen ihre epistemologischen Vorstellungen schärfer zu konturieren versucht.[41] So erklären P.C. Nahar und K.C. Ghosh, dass die indirekte (*parokṣa*) Wahrnehmung durch den Kontakt der Sinnesorgane mit ihrem jeweiligen Objekt (*indriyārtha saṁnikarṣa*) zustande kommt.[42] Die beiden Autoren fassen die Außenwelt mit allen Lebewesen und Dingen als Objekt (*bhogya)* zusammen. Den Gegensatz dazu bildet das Subjekt (*bhoktṛ*).[43] Ein Zitat möge diesen Standpunkt verdeutlichen:

„... constituted as we are, our knowledge must therefore begin with sensations from the peripheral contact of the senses with their respective objects, and consists in the interpretation of the sensations which they arouse in us; for, merely having sensations and feelings would not constitute knowledge.“[44]

---

41 Vgl. Nahar, P.C. und Ghosh, K.C. (s. Anm. 29); ferner Prasad, Jwala: History of Indian Epistemology (Delhi 1958); Mehta, Mohanlal: Jaina Philosophy (Varanasi 1971); Padmarajiah, Y.J.: Jaina Theories of Reality and Knowledge (Bombay 1963).

42 Nahar, P.C. und Ghosh, K.C., a.a.O., S. 55.

43 Nahar, P.C. und Ghosh, K.C., a.a.O., 174-175.

44 Nahar, P.C. und Ghosh, K.C., a.a.O., S. 34.

Hier noch zwei weitere Thesen der genannten Autoren:

„To know, we are necessarily dependent on our sense organs ...“[45] und: „... the more accurate the interpretation of the sensation, the more correct would be the knowledge thereof.“[46]

Mit wesentlichen Beiträgen hat sich der Philosoph und Religionswissenschaftler Narendra Nath Bhattacharyya zu Wort gemeldet.[47] Er trifft mehrere bedeutende Feststellungen zu materialistischen Grundpositionen der Jainas, von denen hier zunächst zwei wiedergegeben werden sollen.

„The Jains believe that external objects exist and they are knowable.“[48]

Den Kontrast zwischen dem Jinismus und der idealistischen Position buddhistischer Schulen pointiert Bhattacharyya folgendermaßen:

„Objects are not mere forms of knowledge, as the Vijñānavādin Buddhists think, but are actually existing.“[49]

Einen ähnlichen Standpunkt nimmt Kokila H. Shah ein, wenn sie schreibt: „Jainas postulate reality of objective world independent of minds.“[50]

Im übrigen unterliegt N.N. Bhattacharyya nicht der Versuchung, sein Urteil zu verabsolutieren. Seine im Folgenden wiedergegebenen beiden Äußerungen schließen einander nicht aus, sondern sie ergänzen sich und sind sehr geeignet, den Standpunkt der Jinisten, auch in seinen Inkonsequenzen, zu erhellen.

„Although the pure form of materialism is not accepted in Jainism, it is also a fact that Jainism has an inherent materialistic approach. The world of experience has not been regarded by the Jain philosophers as having only an illusory appearance. The Jain conception of atoms is evidently due to a pure materialistic understanding of the world.“[51]

Es fehlt aber nicht an der berechtigten Einschränkung:

„But the Jains are not ready to admit ... that consciousness is the effect of matter ...“[52]

---

45 Nahar, P.C. und Ghosh, K.C., a.a.O., S. 41.
46 Nahar, P.C. und Ghosh, K.C., a.a.O., S. 35.
47 Bhattacharyya, N.N.: Jaina Philosophy. Historical Outline. 2nd ed. (New Delhi 1999).
48 Bhattacharyya, N.N., a.a.O., S. 182.
49 Bhattacharyya, N.N., a.a.O., S. 197.
50 Shah, K.H.: Nyāya and Jaina Epistemology (Ahmedabad 2001), S. 149.
51 Bhattacharyya, N.N., a.a.O., S. 115.
52 Bhattacharyya, N.N., a.a.O., S. 204.

X. Die Ethiklehre der Jainas

In der Jaina-Philosophie spielt das Verhältnis der Ethiklehre zur Epistemologie eine überaus bedeutsame, ja fast entscheidende Rolle. Jener müssen wir uns daher jetzt zuwenden.

Im fünften Aṁga, der Bhagavatīviyāhapaṇṇatti I, 3, 5, spricht der große Reformator des Jinismus, Mahāvīra, indem er sich gegen den Verkünder des Fatalismus, Makkhali Gosāla, wendet, die Worte: *atthi uṭṭhāṇe ti vā kamme ti vā bale ti vā vīrie ti vā purisakkāre parakkame ti vā*: Es gibt Anstrengung, Tat, Kraft, Willen, Männlichkeit sowie auch Gewalt.

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass durch diese (und ähnliche) Worte die Lehre vom *kamma* (Sanskrit *karman*) im Rahmen der Reformierung des Jinismus noch stärker fixiert worden ist. Narendra Nath Bhattacharyya verdeutlicht dies folgendermaßen:

„Rather, we may say that in its earlier stages Jainism wanted to base itself on physical sciences, but its later exponents developed numerous abstractions on the basis of a priori principles.“[53]

Nach der Auffassung von Bhattacharyya sind die sich in der Jaina-Lehre findenden Abweichungen von wissenschaftlicher Denk- und Vorgehensweise hauptsächlich dem Eindringen der *kamma*-Lehre geschuldet, die es zwar schon zu Lebzeiten des Mahāvīra gab, damals aber noch nicht den späteren überragenden Einfluss erlangt hatte.[54] Diese These ist von großer ideengeschichtlicher Bedeutung; auch wenn sie gegenwärtig lediglich eine Hypothese darstellt, ist sie einer eingehenden Untersuchung wert. Doch könnte das Eindringen der *kamma*-Lehre in den Jinismus allenfalls für die Zeit des Pārśva, nicht mehr für die des Mahāvīra, zutreffen.

Während Bhattacharyya der materialistischen Philosophie gegenüber der *kamma*-Lehre entschieden den Vorzug gibt, wird jene (obwohl, wie wir gesehen haben, für die Jaina-Lehre keineswegs geleugnet) von P.C. Nahar und K.C. Ghosh aus ethischen Gründen heftig kritisiert. Wir überschreiten zwar damit die Grenzen der Epistemologie, doch ist das mit der *kamma*-Lehre zusammenhängende Problem der jinistischen Ethik geistesgeschichtlich dermaßen wichtig und den Jinismus prägend, dass es hier nicht ganz übergangen werden darf. Geben wir also zunächst den Kritikern des Materialismus (sie kritisieren ihn so, wie sie ihn verstanden haben) das Wort:

---

53 Bhattacharyya, N.N., a.a.O., S. 178.
54 Bhattacharyya, N.N., a.a.O., S. 168.

„And constituted as we are, it sends, as it were, a thrill of shudder to think of these ideas and ideals of the most grovelling nature curiously chalked out to pave the way for the satisfaction of the most lower instincts and brutal propensities of our live and living.“[55]

Aus diesen Worten ergibt sich die völlige Unkenntnis der Autoren über die moralischen Anschauungen des Materialismus. Andererseits gehört die *kamma*-Lehre, mag sie auch sittliche Ziele verfolgen, zu den schwächsten Elementen altindischer Philosophie – sei sie orthodox oder heterodox. Dieser Einsicht neigen jetzt in wachsender Zahl auch indische Gelehrte zu. So konstatiert die Philosophin Sukumari Bhattacharji,

„... that the theories of karman and rebirth were two of the most vicious ever invented by man.“[56]

Wir fügen hinzu: Angesichts des moralischen Anspruchs der *kamma*-Lehre ist zu fragen, wer die Maßstäbe eines moralischen Wandels festsetzt. Gibt es eine allgemeine, zeitlose, über den sozialen Klassen und Gruppen stehende Gerechtigkeit? Werden positive Begriffe und Eigenschaften nicht vielmehr nach dem jeweiligen Standpunkt pejorativ in ihr Gegenteil verkehrt: Unbeugsamkeit – Sturheit, Unbelehrbarkeit, Borniertheit; Revolution – Meuterei; Solidarität – Kumpanei? Wer, welche Klasse oder Schicht bestimmt, was eine gute oder eine böse Tat ist? Zur Historizität von Ethik-Lehren geben wir abschließend noch einmal W. I. Lenin das Wort:

„An eine ewige Sittlichkeit glauben wir nicht, und wir entlarven den Betrug aller möglichen Märchen über Sittlichkeit. Die Sittlichkeit dient dazu, daß die menschliche Gesellschaft höher steige und sich von der Ausbeutung der Arbeit befreit.“[57]

XI. Erlösung als Ziel der Philosophie

Bekanntlich hatte die brahmanische Gesellschaftslehre die folgenden drei Ziele (*trivarga*): *dharma* (Frömmigkeit, Tugend, moralischer Wandel), *artha* (Berufsausübung, Broterwerb, materieller Gewinn) und *kāma* (Angenehmes für die Sinne, insbesondere der Liebesgenuss). Diesen drei Zielen war aber ein viertes inhärent: *mokṣa,* das Verlassen des Geburtenkreislaufs, die Erlö-

55 Nahar, P.C. und Ghosh, K.C., a.a.O., S. 272.

56 Bhattacharji, S.: Fatalism in Ancient India (Calcutta 1995), Preface. – Dass das *kamma* im Jinismus als materiell (*paudgalika*) gedacht wird, ist keine materialistische, sondern eine primitiv-mechanistische Anschauung.

57 Lenin, W.I.: Die Aufgaben der Jugendverbände, in: Ausgewählte Werke in zwei Bänden, Band II (Berlin 1952), S. 792.

sung. *mokṣa* als Zielstellung galt wiederum unabhängig von der Orthodoxie oder Heterodoxie des jeweiligen Systems (die Cārvākas natürlich immer ausgenommen). Und so fixieren fast alle altindischen philosophischen Lehren *mokṣa* als praktisches Ziel. Helmuth von Glasenapp hat dies in klassischer Prägnanz formuliert:

„Nicht aus bloßer Wißbegierde forschten die indischen Denker nach dem Sinn von Welt und Dasein, sondern weil sie aus dem, was sie erkannt hatten, für das Leben eine Nutzanwendung ziehen wollten. Das Wissen vom Wesen der Welt ist ihnen daher nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck; die Philosophie aber ist nicht eine rein theoretische Spekulation, sondern eine Lebenslehre von praktischer Bedeutung.“[58]

Die Philosophie soll somit die Menschen lehren, das Wesen von Leid und Lust zu durchschauen und sie schließlich zur Erlösung führen.

XII. Zusammenfassung

Aus der Fülle der Details die Hauptgesichtspunkte abstrahierend, gelangt man zu folgenden Resultaten:

Im Rahmen der Indologie ist die Erforschung des Jinismus spürbar zurückgeblieben. Dies gilt auch trotz einiger, besonders indischer, Studien für den Bereich der Philosophie, obwohl die Jainas gerade hier große Verdienste aufzuweisen haben. Gegenüber dem ursprünglichen Buddhismus haben sie auf philosophische Betrachtungen nicht verzichtet und die Absolutheit der Dynamik gegenüber der Statik verneint. Gegenüber dem Hinduismus wiederum stellt der Jinismus den Menschen in den Mittelpunkt und lässt ihn Erlösung nicht durch göttliche Gnade, sondern durch Arbeit an sich selbst finden.

Die jinistische Philosophie in ihrer Gesamtheit und speziell in ihrem Verhältnis zu den anderen altindischen Denkstrukturen zu untersuchen, ist eine Aufgabe für die Zukunft. In der vorliegenden Studie sollte die Erkenntnistheorie der Jainas vom Standpunkt des dialektischen Materialismus beurteilt werden. Dazu wurde mit einer Darstellung von Positionen altindischer Materialisten, auch im Licht der Diskreditierung durch ihre idealistischen Gegner, begonnen.

Der Jinismus betrachtet die Welt als unerschaffen und unvergänglich; somit kennt er keinen Demiurgen oder Weltlenker. Diese Position nimmt auch der dialektische Materialismus ein. Für die Jainas hat die Außenwelt objektiven Charakter und sie ist erkennbar. Die jinistische Philosophie hat das un-

58 von Glasenapp, H.: Der Hinduismus (München 1922, Neudruck Hildesheim 1978), S. 273.

vergängliche Verdienst, die älteste Atomtheorie der Menschheit aufgestellt zu haben.

Der jinistische Materialismus erfährt jedoch eine erste erhebliche Einschränkung, indem er einen Dualismus von Materie und Seele einräumt. Diese Auffassung negiert das der Materie zukommende Primat.

Der Dualismus von Materie und Seele – obwohl nicht ganz so scharf ausgeprägt wie im Sāṁkhya – beeinträchtigt natürlich auch die epistemologischen Vorstellungen der Jainas. Sie bejahen zwar die Sinnesorgane und das Denkvermögen als Erkenntnisquellen, bezeichnen sie aber als indirekt und mittelbar. Als direkt gewonnene Erkenntnisse bewerten die Jainas solche, die ohne Vermittlung der Sinnesorgane, also nur durch das Wirken der Seele, zustande kommen. Die direkte Erkenntnis gilt also als ein immanentes Attribut der Seele. Das ist natürlich eine durch und durch nichtmaterialistische Position. Spätere Jaina-Philosophen wie Hemacandra haben dies offenbar gespürt und für bedenklich gehalten; als Konsequenz dehnten sie den Begriff der unmittelbaren Erkenntnis auf die gewöhnliche Sinneswahrnehmung aus.

Noch stärker aber wurde der Materialismus der Jainas durch das Eindringen der *kamma*-Lehre, deren negative Auswirkungen auch von indischen Gelehrten immer stärker hervorgehoben werden, deformiert.

Beeinflusst von Dualismus und *kamma*-Lehre, stellt sich der jinistische Materialismus also als inkonsequent dar. Dennoch hat er epistemologisch und ontologisch große Verdienste erworben. In einem überwiegend idealistisch geprägten Umfeld angesiedelt und im Widerspruch zu den damals herrschenden philosophischen und religiösen Lehrmeinungen stehend, hat er gerade unter diesen Bedingungen eine hoch einzuschätzende selbstständige Denkleistung vollbracht.

Leibniz-Sozietät/Sitzungsberichte *66(2004), 49–84*

Joachim Heidrich

Demokratie und Hindunationalismus im heutigen Indien

Die Thematik führt zu der Frage: Was ist aus der antikolonialen Revolution des 20. Jh. geworden? Diese Problemstellung mag unzeitgemäß anmuten. Denn am Beginn des 21. Jahrhunderts spricht alle Welt von Reformen, und die meinungsbildende Strömung in der politischen Diskussion gebraucht den Begriff demokratische Revolution allenfalls noch für den Umbruch vom Staatssozialismus zu kruden kapitalistischen Formen, also für Vorgänge in der Zweiten Welt oder in den sogenannten Transformationsländern. Dabei hat die Überwindung des Kolonialismus die politische Landkarte sowohl radikal als auch dauerhaft verändert; dadurch erst erlangte die nach dem zweiten Weltkrieg geschaffene internationale Staatengemeinschaft eine wirklich globale Dimension. Nachfolgend löste der Begriff postkolonial die rein chronologisch definierte ältere Bezeichnung „nach dem zweiten Weltkrieg entstandene“ oder „junge Nationalstaaten“ ab. Er meint die diffuse Gruppe der ehemals kolonialen oder heutigen Entwicklungsländer oder Drittweltstaaten, für die es keine formationelle oder formationsgeschichtliche Definition gibt. Es sind Staaten, deren Gesellschaften noch deutliche Züge ihrer kolonialen Vergangenheit anhaften, die das Recht auf Entwicklung einfordern, und die im Hinblick auf ihre nationale Souveränität besonders sensibel reagieren. Demokratie und Nationalismus sowie die Rolle der Religion in der Gesellschaft sind auch in diesem Teil der Welt höchst aktuelle Themen, stellen sich aber im historischen Zusammenhang meist anders dar als in den entwickelten kapitalistischen Industriestaaten. Insofern sind auch die jeweiligen Forschungsansätze durchaus unterschiedlich.[1]

Im folgenden geht es primär um zeitgenössische Prozesse innerhalb einer postkolonialen Gesellschaft, die nicht ohne Berücksichtigung des internationalen Umfeldes erörtert werden können. Die gegenwärtigen Vorgänge in den Entwicklungsländern unterliegen heute anderen äußeren Einflüssen und

1 Vgl. Prasanjit Duara: Crossing Between Old and New Nations, in: International Institute of Asian Studies (IIAS), Leiden, Newsletter 32 (November 2003), S. 1, 3.

Kräften als jenen, die zur Entstehungszeit der neuen Nationalstaaten die Szene bestimmten.

Dritte Welt

In den Staaten der Dritten Welt oder den Entwicklungsländern sind die gegenwärtig Trend bestimmenden Reformen jene von Weltbank, Internationalem Währungsfond oder Welthandelsorganisation „empfohlenen“ Umgestaltungen im Sinne des Neoliberalismus, d. h. die wirtschaftliche Liberalisierung, Privatisierung und die Beseitigung staatlicher Schutzmaßnahmen für die eigene Industrie und Landwirtschaft (Protektionismus), sowie die Öffnung nach außen für das ungehinderte Operieren der Kräfte des Weltmarktes. Von den kapitalistischen Metropolen gefordert und unter Einsatz diplomatischer Instrumente und finanzieller Hebel weitgehend durchgesetzt wird die Anpassung der Entwicklungsstrategie in der Peripherie des Kapitalismus an die von den Zentren oder transnationalen „global players“ vorgegebene Richtung und Normen. Gegen Ende des 20. Jh. verlagerte sich zudem der Akzent der politischen Strategiediskussion auf die Demokratieproblematik. Die Existenz und das Funktionieren einer bürgerlich-parlamentarischen Ordnung nach westlichem Vorbild, die für innere Stabilität sorgt und dem globalen Kapital einen gesicherten Operationsraum verschafft, gilt demnach als Kriterium für die Einordnung der Staaten in eine Werteskala. Das Verfahren ist Teil der Strategie einer weltweiten „Demokratisierung“ und verbunden mit der Forderung an die Adresse von Ländern mit „diktatorischen“ oder „tyrannischen“ Regimen nach einem „Regimewechsel“, der – wenn nötig, mit Hilfe äußerer Eingriffe, sogar unter Einsatz militärischer Gewalt – verwirklicht werden soll, um eine „neue internationale Ordnung“ unter der Hegemonie der USA durchzusetzen. Das Konzept der „Globalisierung der Demokratie“ oder der „Neuaufbau von Demokratien“ („democratic nation-building“) beschränkt sich auf die Errichtung durch freie Wahlen legitimierter repräsentativer Regierungsformen. Die Demokratisierung der Wirtschafts- und Sozialordnung oder eine grundlegende Transformation der Gesellschaft steht hingegen nicht zur Debatte.[2]

Kurz: Eine Grundtendenz des internationalen Geschehens am Beginn des 21. Jh. ist die tiefere Integration der Entwicklungsländer in das globalisierte und asymmetrisch strukturierte kapitalistische Weltsystem sowie in die

2 Ananta Kumar Giri: Democratic Transition and Challenge of Transformation, in: Economic and Political Weekly, Vol. 31, No. 32 (August 10, 2002), S. 2154 ff.

„neue“, vom Imperialismus dominierte und nach dem Willen der verbliebenen Weltmacht USA zugleich unilateralen politischen Weltordnung. Dieser Vorgang stößt allerdings auf Einsprüche. In der Konstellation manifestiert sich ein Bündel globaler Widersprüche. Der Sachverhalt ging in die Problematik ein, die mit dem Schlagwort „Nord-Süd-Gegensatz“ vage umschrieben wird.

Die gegenwärtige Grundtendenz widerspricht den ursprünglichen Zielen der nationalen Befreiungsbewegungen ehemals kolonialer Länder sowie der Aufgabenstellung, die sich die „national befreiten“ Länder am Beginn des selbständigen Weges seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts vorgenommen hatten. Die nationalen Befreiungsbewegungen rangen um Emanzipation von fremder Vorherrschaft, und sie waren in der Regel sowohl Widerstands- als auch Modernisierungsbewegungen. Der antiimperialistische Nationalismus fungierte als ideologische Klammer zwischen unterschiedlichen Klassen und Schichten, war die Basis der nationalen Solidarität. Die aus den Bewegungen hervorgegangenen neuen Staaten erstrebten uneingeschränkte politische Souveränität, Überwinden der „Unterentwicklung“ und die Modernisierung von Wirtschaft und Gesellschaft auf eigenem Weg; sie wollten Selbständigkeit in den Richtungsentscheidungen sowie international wirtschaftliche und politische Gleichberechtigung, das Heraustreten aus dem Zustand der Unterordnung oder Marginalisierung im Rahmen des kapitalistischen Systems und schließlich die Transformation der Gesellschaft in Richtung auf eine sozial gerechte Ordnung. Die Vision antizipierte einen Weg, der aus der imperialistischen Ordnung und der herkömmlichen Abhängigkeit von den kapitalistischen Metropolen hinausführen sollte. Angesichts der elenden materiellen Lage der Bevölkerungsmehrheit war die gleichzeitige Suche nach einer Alternative zur herkömmlichen sozialen Ordnung unabweisbar. Wahre Freiheit schien ohne soziale Gerechtigkeit undenkbar. Diesen Kernfragen mussten sich die Regierenden der neuen Staaten stellen – unabhängig von ihrem jeweiligen ideologischen oder politischen Standpunkt. Sie mussten sich dabei zwangsläufig mit inneren Barrieren wie mit den äußeren hinderlichen Faktoren auseinander setzen.

Es waren keineswegs nur marxistisch-leninistische Theoretiker, die in den erfolgreichen antikolonialen Umgestaltungsprozessen des 20. Jh. eine Vorstufe des Weges in Richtung Sozialismus erblickten. Linke Nationalisten, Repräsentanten der antikolonialen Emanzipationsbewegung in Asien und Afrika stimmten am Beginn der Dekolonisationsphase nach dem zweiten Weltkrieg darin überein, dass die Zukunft der Dritten Welt weder an der Gegenwart der westlichen Industrieländer ausgerichtet noch zum Zweck der er-

strebten Modernisierung und Eigenständigkeit der Weg der Industrialisierung nachvollzogen werden konnte, der den (west)europäischen Staaten im 19. Jh. zu ihrem nationalen Aufstieg verholfen hatte.[3] Nicht nur die Unterordnung unter den Kapitalismus der Metropolen stand dem im Wege. Es fehlten dafür auch die innergesellschaftlichen Voraussetzungen. Denn bis auf Ausnahmen gab es keine einheimische Bourgeoisie als potenziellen Träger einer Modernisierung oder Triebkraft des bürgerlich-demokratischen Fortschritts. Gleichwohl galt den nationalen Befreiungsbewegungen der Übergang zu einem alternativen, gerechten – und oft als sozialistisch bezeichneten – Typ der Gesellschaft als strategische Aufgabe. Auf die eine oder andere Weise wurde die Dringlichkeit der sozialen Emanzipation programmatisch anerkannt. Unter den gegebenen Umständen fiel dem nationalen Staat die Rolle des hauptsächlichen Entwicklungs- und Modernisierungsinstruments zu. Es war deshalb für den weiteren Kurs wesentlich, wer die Regierungsgewalt übernahm; häufig etablierte sich ein autoritärer „Entwicklungsstaat."

Die genannten Vorstellungen und Elemente gingen in eine gemeinsame politische Programmatik ein, als sich die Bestrebungen der Länder der Dritten Welt global zu institutionalisieren begannen. Gemeinsame Anliegen wurden formuliert, um sie durch kollektive Aktionen zu verwirklichen. Marksteine auf diesem Weg waren die Asian Relations Conference 1947 in Delhi, die Bandung-Konferenz afro-asiatischer Länder 1955 und die Gründung der Nichtpaktgebundenen-Bewegung 1961. Deren 13. Gipfelkonferenz im Februar 2003 in Kuala Lumpur stand unter der Losung: Für die Fortsetzung der Wiederbelebung der Nichtpaktgebundenen-Bewegung. Entgegen einer häufig anzutreffenden Meinung verdankte die NPG-Bewegung ihre Entstehung nicht bloß der Absicht, eine dritte Kraft neben den rivalisierenden Machtblöcken im Kalten Krieg zu formieren und sich von beiden gleichermaßen fern zu halten. Sie verfolgte vielmehr von Anbeginn das Ziel, äußere Sicherungsmechanismen für die nationale Souveränität und internationale Voraussetzungen für eine eigenständige Entwicklung zu schaffen. Insofern ist sie auch nach dem Ende der bipolaren Weltsituation noch immer relevant.

In der Praxis erwiesen sich jedoch die Versuche, den Aufbau der neuen Staaten an einem eigenen „Bandung-Modell" der selbständigen Entwicklung zu orientieren, in den meisten Fällen als wenig erfolgreich. Tatsächlich war die Einbindung in transnationale ökonomische Verflechtungen offensichtlich zu stark. Nach der politischen Emanzipation wurde bald offenkundig, dass

3 Prabhat Patnaik: Capitalism in Asia at the End of the Millenium, in: Monthly Review, Vol. 51, Nr.3 (1999), S. 53.

der „ökonomische Nationalismus“ kein praktikables Projekt für die Dritte Welt sein konnte.[4] Auch die beabsichtigte Modernisierung und Demokratisierung der Gesellschaft geriet vielfach in eine Sackgasse. Die nationalen Emanzipationsbewegungen mussten sich nach dem Erringen der staatlichen Souveränität neu orientieren und verloren in dem Prozess weitgehend ihr Profil und ihre Integrationsfähigkeit. Das gilt umso mehr für die aus den Bewegungen hervor gegangenen selbständigen Staaten. Im späten 20. Jh. bewegten sich die Prozesse in den Entwicklungsländern in eine andere als die zuvor prognostizierte Richtung.

Konzeptionelle Herausforderung

Nach dem Abklingen der „revolutionären Phase“ in der Dritten Welt Mitte der 70er Jahre des 20. Jh. setzten auch in den Gesellschaften unterentwickelter Länder – wenngleich in unterschiedlichem Maße – tiefgreifende Veränderungen ein, die zeitgleichen Vorgängen in anderen Teilen der Welt ähnelten. Sie wurden „im Westen“ mit den Thesen vom Postindustrialismus oder durch Ableitungen aus dem Konzept der Postmoderne umschrieben. Die Urheber der neuen Thesen wollten einen Epochenumbruch signalisieren, der das Ende der revolutionären Ausbruchsversuche aus kapitalistisch-bürgerlichen Verhältnissen unter nationalistischen wie sozialistischen Vorzeichen kennzeichnen und zugleich die Perspektivlosigkeit des Sozialismus als historische Alternative unterstreichen sollte. Eine konzeptionelle Misere war entstanden. Sie fand Ausdruck in der Formel vom „Ende der großen Theorien“. Manchen erschien eine Periode gekommen, in der die Welt ohne Alternativen ist.[5] Und in der Tat konnten nun Vertreter unterschiedlicher Ideologien auch kein überzeugendes Konzept von der Zukunft der Entwicklungsländer vorlegen. Mehr noch: Es stellte sich heraus, dass es im Grunde überhaupt keine brauchbare „große Erzählung“ von den in postkolonialen Gesellschaften ablaufenden Prozessen sowie den sie tangierenden transnationalen Vorgängen gab – und zwar nicht allein von jenen auf ökonomischer Ebene.[6] Die gesamte Problematik der Drittwelt-Revolutionen wurde neu hinterfragt.[7] Denn die Erfah-

4 Ebd., S. 67.

5 Rajni Kothari: The Yawning Vacuum. A World without Alternatives, in: Economic and Political Weekly, Vol. 28, No. 22 (May 29, 1993), S. 1100 ff.

6 Vgl. Masao Miyoshi: A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State, in: R. Wilson / W. Dissanayake (Hrsg.): Global/Local. Cultural Production and the Transnational Imagery, Durham/ London 1996, S. 79.

7 Jeff Goodwin/Theda Skocpol: Explaining revolutions in the contemporary Third Word, in: Theda Scocpol: Social revolutions in the modern world, Cambridge 1994 (Reprint 1995), S.133 ff.

rung lehrte, dass es den von der Bevölkerungsmehrheit legitimierten revolutionären Bewegungen meist schwer fiel, sich in demokratisch legitimierte Staatsgewalten zu transformieren. Zudem war ihre außerordentliche ideologische Mannigfaltigkeit ein Problem für sich.[8] Zu den heftig umstrittenen Themen gehörte fortan neben der Rolle des Staates das Verhältnis von Staat und Zivilgesellschaft und die Ursache für das Vordringen zentrifugaler Tendenzen in Gestalt von religiös, ethnisch oder territorial definierten Subnationalismen, die zwar oft Anliegen von Minderheiten bzw. unterdrückten und Randgruppen reflektierten, andererseits häufig zugleich „fremden" politischen oder ökonomischen Interessen untergeordnet waren. Der ältere Nationalismus, der die politische und ideologische Plattform für das Ringen unterschiedlicher Kräfte um nationale Befreiung abgegeben und die Klassen übergreifende „nationale Solidarität" gewährleistet hatte, verlor seine Integrationsfähigkeit. Die krasse soziale Ungleichheit in Drittwelt-Gesellschaften schuf einen günstigen Nährboden für das Aufkommen extremer Formen von ethnisch oder religiös begründetem Fundamentalismus.[9] Eine Neubestimmung der eigenen Identität und der Perspektive des jeweiligen Landes trat auf die Tagesordnung, nun im Zusammenhang mit und unter dem Vorzeichen der Globalisierung.

In der akademischen Diskussion zur Entwicklungsländerproblematik verdrängte in den 1980ern – parallel zur Tendenz einer „De-Essentialisierung" der Dritten Welt, d. h. der Anerkennung ihrer Vielgestaltigkeit – das Konzept der globalen Vergesellschaftung die Theorie der Unterentwicklung. Das neue Herangehen förderte Spekulationen über das Entstehen transnationaler Sozialstrukturen, transnationaler Regierungsformen oder über das Aufkommen einer Weltgesellschaft.[10] Der weltpolitische Umbruch der Jahre 1990/91 bewirkte schließlich auch unter Linken ein weitgehendes Erlöschen des Interesses am Konzept des nichtkapitalistischen Weges ebenso wie am Thema Befreiungsbewegungen als machtausübende Kraft.[11] Stattdessen übernahm der scheinbar unideologische, zugleich schillernde und mit sehr unterschied-

8 Barry M Schutz/Robert O. Slater: Patterns of Legitimacy and Future Revolutions in the Third World, in: Diess. (Hrsg.): Revolution and Political Change in the Third World, Boulder/London 1990, S. 247.

9 Vgl. Clovis Maksoud: Redefining Non-Alignment: The Global South in the New Global Equation, in: Phyllis Bennis/ Michel Moushabeck (Hrsg.): Altered States. A Reader in the New World Order, New York 1993, S. 30.

10 Vgl. Joachim Betz/Wolfgang Hein: Globalisierung und der Weg zur Weltgesellschaft: Herausforderung aus dem Süden – Ein Problemaufriss, in: Nord-Süd aktuell, 3. Quartal 1996, S. 466 ff.

11 Vgl. Wolfgang Hein: Von der Theorie der Unterentwicklung zur Theorie globaler Vergesellschaftung, in: Peripherie, Nr. 65/66 (1997), S. 89.

lichen Inhalten befrachtete Begriff Globalisierung die Rolle eines Bezugsrahmens zur Erklärung aller trendbestimmenden gesellschaftlichen Vorgänge und Transformationsprozesse – der internationalen wie der nationalen. Damit hing die Vorstellung zusammen, nun dominiere weltweit und endgültig ein marktgetriebener, kapitalistisch geprägter und vielschichtiger Prozess, der grundsätzlich nicht mehr in Frage gestellt werden könne. Zur selben Zeit wurde der Neo-Liberalismus nicht nur die herrschende Wirtschaftsdoktrin, sondern ebenfalls ein „fast hegemonisches Paradigma“ in vielen Bereichen der Entwicklungstheorie.[12] Es prägte fortan die Grundeinstellung gegenüber den Entwicklungsländern.

Die sprunghafte räumliche Expansion des Kapitalismus nach dem Untergang der Sowjetunion und des staatssozialistischen Systems in Europa sowie die Erweiterung seines Operationsfeldes innerhalb einzelner Gesellschaften im Gefolge der neoliberalen Offensive lieferte das Argument für den Anspruch, die Globalisierung repräsentiere das höchste und letzte Stadium der Geschichte, in der alle Länder und Volkswirtschaften durch den kapitalistischen Markt zusammen gefügt werden.

Zum neuen Konzept des Internationalismus, der realiter ein Transnationalismus ist, gehört die These vom Kapitalismus als einer potenziell progressiven und humanen Kraft, die auf Harmonie statt auf einen Konflikt nationaler Interessen baut.[13] Damit ging die Erwartung einher, auf das neue internationalisierte Wirtschaftssystem ließe sich eine neue Weltordnung gründen, der das Wertemuster der westlichen (europäisch-nordamerikanischen) Demokratien zu Grunde liegt. Dieser Ordnung würde die Zukunft gehören. Die Vision ersetzte die simple These vom „Ende der Geschichte“. Die Gemeinschaft der Demokratien würde im Stande sein, die akuten globalen wie regionalen Probleme zu lösen und international Sicherheit und Frieden zu gewährleisten, denn – wie ein USA-Politologe postulierte – „Demokratien führen keinen Krieg gegeneinander“.[14]

Laut einer gut begründeten Meinung verdankt die Demokratiewelle ihren Erfolg gleichermaßen dem Fehlschlagen der Entwicklung in der Dritten wie in der früheren Zweiten Welt.[15] Vor diesem Hintergrund wurde die Unterent-

12 Ebd., S. 99.
13 Prabhat Patnaik: The Antinomies of Transnationalism , in: Social Scientist, Vol.24, Nr.9-10 (1996), S. 24 f.
14 Spencer R. Weart: Never at War: Why Democracies Will Not Fight One Another, New Haven 1998.
15 Barry Gils/Joel Rocamora: Democracy Directions, in: Third World Quarterly 13, 3 (1992), S. 501.

wicklungsproblematik auf einen Nebenschauplatz verwiesen. Das Demokratieideal ersetzte weitgehend die Entwicklungsvision. Der Akzent verlagerte sich in den 1980ern auf die individuellen und Menschenrechte als Voraussetzung für ökonomischen und sozialen Fortschritt, und zwar in Gestalt der im Westen erprobten Werte.[16]

Auf Drittweltländer richtet sich gegenwärtig die Aufmerksamkeit vor allem im Zusammenhang mit ihrer Rolle in der Weltpolitik. Das öffentliche und Medieninteresse konzentriert sich auf jene, deren politische Systeme als tyrannisch oder als Hort von Instabilität und Terrorismus gebrandmarkt werden. In den längerfristigen strategischen Konzepten von Denkfabriken in den kapitalistischen Metropolen stehen Länder im Fokus, die wegen ihrer Größe, ihres ökonomischen, politischen und militärischen Potentials als gewichtige regionale und globale Faktoren im 21. Jh. angesehen werden und eventuell das Potenzial für den Ausbruch aus der Peripherie des kapitalistischen Systems besitzen. Dazu gehört an erster Stelle China als kommende Großmacht, zugleich als potenzieller Hauptrivale der USA in Asien. Ein anderer Kandidat ist Indien als eine regional dominierende und künftige Großmacht, die sich zudem 1998 aus eigener Kraft den Zutritt zum Klub der Nuklearwaffen Besitzenden verschaffte. Die ökonomische und politisch-strategische Entwicklung im 21. Jh., das manche Autoren bereits als „asiatisches Jahrhundert" bezeichnen[17], wird die Rolle Japans beeinflussen und das Kräfteverhältnis im Großraum Asien insgesamt neu strukturieren.

Indien

Aus heutiger Sicht, nach mehr als einem halben Jahrhundert der Eigenstaatlichkeit Indiens, wird gewöhnlich die Stabilität und das Funktionieren eines breit gefächerten Mehrparteiensystems oder einer Wahldemokratie mit ihren bereits unter dem Kolonialregime implantierten parlamentarischen Institutionen einer repräsentativen Demokratie als Charakteristikum hervor gehoben. Zu den Merkmalen der indischen Demokratie zählt eine verfassungsrechtlich abgesicherte Gewaltenteilung, eine unabhängige Justiz und eine einflussreiche freie Presse. Der Staat wurde seit seiner Gründung permanent von einer zivilen Administration regiert. Tatsächlich sind reibungslose Regierungs-

16 Vgl. Larry Diamond/Juan J. Linz/Seymour Martin Lipsit (Hrsg.): Preface, in: Diess.: Democracy in Asia, New Delhi 1989, S. ix f.

17 Paran Balakrishnan: India Joins the Asian Century. http://www.rediff.com.//money/2004/jan03guest.htm.

oder politische Machtwechsel im Ergebnis freier Wahlen im Rahmen der föderalen Struktur inzwischen keine Seltenheit. Koalitionsregierungen unterschiedlicher Couleur, die auf gesamtindischer Ebene gewöhnlich in Opposition zu den herrschenden Kräften stehen, etablierten sich für kürzere oder längere Zeit in einzelnen Unionsstaaten, darunter – nach einem ersten Beispiel 1957–1959 in Kerala – von kommunistischen Parteien geführte Linksregierungen. Seit 1977 wird der Staat Westbengalen ununterbrochen von einer Linkskoalition unter Führung der KPI (marxistisch) geleitet. Solche Merkmale unterscheiden Indien von den meisten Entwicklungsländern, in denen demokratische Strukturen ansatzweise versucht wurden oder zeitweise existierten. Diese Eigenschaften haben Indien zu dem Attribut „größte Demokratie“ (gemessen an der Wählerzahl) verholfen; es wird im Land selbst gern gebraucht, wurde ihm ursprünglich jedoch von westlichen Politologen verliehen, als nach dem Sieg der chinesischen Volksrevolution 1949 der Vergleich des Entwicklungsverlaufs der beiden asiatischen Riesen im Hinblick auf die Zukunft Asiens ein heißes Thema war. Im asiatischen und internationalen Kontext bleibt der Vergleich und Kontrast der beiden asiatischen Mächte fortdauernd aktuell.

Seit den siebziger Jahren gilt Indien als aufstrebende Mittelmacht.[18] Durch ein kontinuierliches Wirtschaftswachstum (etwa 3,5 Prozent im Jahr) hob sich in den achtziger Jahren Indien (ebenso wie China mit seinen erheblich höheren Zuwachsraten) auf Grund der makroökonomischen Kriterien positiv von Afrika und Lateinamerika ab. In den neunziger Jahren wurde ihm das Potenzial für den Aufstieg zu einer Großmacht im 21. Jh. attestiert.[19] Die Wirtschaftsdaten blieben mit etwa 5 Prozent Wachstum (China: 8–9 Prozent) kontinuierlich positiv – trotz steigender Militärausgaben angesichts der anhaltenden Konfrontation mit Pakistan. Doch seit den späten neunziger Jahren vermehrten sich sowohl in Indien wie international besorgte Stimmen, die angesichts des politisch vordringenden Hindunationalismus unter Verweis auf die in anderen Regionen agierenden Fundamentalismen nach der Stabilität und Perspektive der indischen politischen Demokratie fragen. Neben den Auswirkungen der Globalisierung drängte sich als zweiter die indische Gesellschaft dominierender Prozess der Aufstieg des „Kommunalismus“ in den Vordergrund. Kommunalismus meint im südasiatischen Kontext eine Ideologie, die Anhänger unterschiedlicher Religionen als soziale, politische und

18 John W. Mellor (Hrsg.): India: A Rising Middle Power, Boulder 1979, S. 357.
19 Paul Kennedy: In Vorbereitung auf das 21. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1993, S. 213 ff.

ökonomische Einheit betrachtet und die Unterschiede sowie Gegensätze der als homogen dargestellten Gemeinschaften betont bzw. schürt und für politische Zwecke nutzt. In dem Prozess manifestiert sich die Akkumulation einer Sprengkraft, die das gesellschaftliche Gefüge Indiens ernstlich bedroht. Inzwischen fehlt diese Thematik kaum noch in wissenschaftlichen und politischen Debatten über das gegenwärtige Indien und seine Zukunft.

Eine widersprüchliche Situation

In der Wahrnehmung und Darstellung des heutigen Indien im Westen gibt es Paradoxa, die sich nicht unter die bei der Präsentation von Entwicklungsländern üblichen Formeln wie „Tradition und Fortschritt“ oder „Land der Gegensätze“ subsumieren lassen. Widersprüchliche Aussagen erklären sich indessen nicht allein aus dem unterschiedlichen Standpunkt der Betrachter, sondern beruhen in dem Nebeneinander sich scheinbar ausschließender Vorgänge; sie spiegeln spezifische Merkmale Indiens und seiner gegenwärtigen Situation.

Einerseits ist unbestritten, dass die indische Zivilisation mit ihrer langen Geschichte und Kontinuität – darin nur der chinesischen vergleichbar – in der heutigen Gesellschaft nicht bloß als Erbe früherer Generationen präsent ist, sondern eine lebendige soziokulturelle Tradition verkörpert, also im Geschichts- und Alltagsbewusstsein eine andere Rolle spielt als etwa die musealen Zeugnisse früher Hochkulturen in Ägypten und in Mesopotamien oder in Europa die teils nostalgisch und in Folkloregestalt zwecks Tourismusförderung künstlich wieder erweckten lokalen Traditionen. Es geht im Fall Indiens auch nicht bloß um volkstümliche Traditionen oder religiöse Überlieferungen. Aus historisch weit zurück liegenden Perioden der indischen Gesellschaft stammende Legenden, Ideen und Ideale nehmen durch aktuelle Produktionen der „Hochkultur“ im Alltagsleben immer aufs Neue Gestalt an. Die Tradition lebt; sie wird anlässlich von Festen dem Publikum dargeboten, im Fernsehen in Gestalt der Verfilmung der alten Epen und bedeutender historischer Ereignisse vorgeführt, und Politiker greifen auf sie zurück, um politische Meinungen und Absichten moralisch zu untersetzen. Die Präsenz jener hehren Ideale und Werte bedeutet allerdings nicht, dass die Menschen im Alltag sie auch tatsächlich befolgen.

Zum anderen prägen „vormoderne“ traditionelle Verhaltensnormen und Institutionen noch in erheblichem Maße die individuelle Sphäre, aber auch zum Teil die sozialen Beziehungen der Menschen an der Basis. Im Hinblick auf diese Epochen übergreifenden Merkmale erscheint deshalb die Gesell-

schaft starr und unveränderlich, etwa so, wie Hegel einst Indien und China sah: nämlich als „statarisch".[20] Für einen solchen Eindruck sind vorrangig die hierarchische Kastenordnung und eine patriarchalische Familienstruktur verantwortlich, also Institutionen, die (teilweise entgegen den heute geltenden Rechtsvorschriften) strukturelle Voraussetzungen für fortgesetzte kollektive wie individuelle Diskriminierung und Unterdrückung bilden. Die Kastenordnung, Kern der in alten Texten überlieferten Sozialphilosophie des Hinduismus, postuliert eine Ranghierarchie von theoretisch endogamen Einheiten, in die der einzelne hinein geboren wird, mit dem Stand der Brahmanen an der Spitze. Die Sozialphilosophie impliziert das Kriterium sozial-ritueller Ungleichheit und Ungleichwertigkeit im Rahmen des gesellschaftlichen Organismus. Das damit verbundene Werteschema ist im Alltag des Individuums häufig wichtiger als die konfessionelle Zugehörigkeit der Menschen.

Es wird oft übersehen, dass es im Laufe der indischen Geschichte auch immer wieder Erscheinungen von Dissens und Protest gegen die starre Sozialordnung gegeben hat, und zwar nicht nur als Kritik einzelner an der etablierten, vom brahmanischen Ethos durchdrungenen Soziallehre. Kritische Tendenzen nahmen häufig den Charakter religiös-sozialer Reformbewegungen an. Sie reichen von Buddha und Mahavira, dem Begründer des Jainismus im 6. Jh. v. u. Z., über die Bhaktibewegungen im 14. bis 16. Jh. bis zu den Reformbewegungen im 19. Jh. Auch dies ist eine wichtige indische Tradition. Zum anderen ist die fortbestehende Bindung an herkömmliche, in ihrem Ursprung vor-moderne soziale Institutionen oder die Loyalität gegenüber ethnischen oder religiösen Gemeinschaften nicht zuletzt den Erfahrungen unter der Kolonialherrschaft geschuldet. Die kolonialen Subjekte waren keine Staatsbürger; wo es keinen Rückhalt in einer Bürgergemeinschaft gab, bot die Zugehörigkeit des einzelnen zu den herkömmlichen Gemeinschaften einen Schutz für das eigene Leben und Überleben in einer zunehmend durch Wettbewerb gekennzeichneten Gesellschaft. Mehrfache Loyalitäten oder Bindungen des Individuums an vormoderne Institutionen wie an moderne Gemeinschaftsformen sind unter diesen Umständen keine Seltenheit. Eben dieses Phänomen tritt im Verhalten der zahlenstarken Mittelschichten, hier wiederum besonders unter den gebildeten städtischen Schichten, zutage, die zwischen Tradition und Moderne stehen und in erster Linie das Bild des modernen Indien prägen.

---

20 G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Werke Band 12, Frankfurt am Main 1970, S. 174.

Ein weiteres Langzeitmerkmal ist der multiethnische oder multinationale Charakter der indischen Gesellschaft. Seit vielen Jahrhunderten leben unterschiedliche ethnische Gemeinschaften mit eigenem kulturellem Profil auf dem Subkontinent nicht nur nebeneinander, sondern interagieren zugleich als Komponenten einer Gesellschaft, oft unter dem Dach desselben Territorialstaates. Dabei kam es im Alltagsleben zwischen Segmenten der Bevölkerung – so zwischen Hindus und Muslimen – sogar zur Ausbildung einer religiös-rituellen Synthese.[21] Der oft als multikulturell bezeichnete (oder sogar als Vorbild für das Herangehen an die heutige Problematik Multikulturalität in westlichen Gesellschaften gepriesene) Charakter der indischen Gesellschaft ist ein Produkt eines langen historischen Zeitraums und unterscheidet sich von jener in den "klassischen" Nationalstaaten Westeuropas im Werden begriffenen Multikulturalität, die erst die Folge rezenter Migrationen ist.[22]

Schließlich ist auf den Zusammenhang zwischen regionaler Entwicklungsdisparität und ethnisch-nationalen Separatbewegungen zu verweisen. Unter dem Kolonialregime wurde die Fremdherrschaft für das Zurückbleiben einzelner Regionen verantwortlich gemacht, und regionale Sonderbestrebungen verliefen im Rahmen der nationalen antikolonialen Aktionen. Im unabhängigen Indien dagegen entfalteten sich die genannten Bestrebungen infolge der vergeblichen Hoffnung auf eine vom Staat zu initiierende egalitäre nationale Gemeinschaft, besonders wenn regionale und ethnische Grenzen zusammen fielen, als separate ethnisch-nationale Bewegungen. Sie laufen dem Ziel einer territorial begründeten politischen Nation zuwider.[23] Zu Recht wurde hervorgehoben, dass politische Manifestationen von Ethnizität in Indien weniger elementaren Empfindungen der Volksmassen entspringen als vielmehr den Intentionen politischer Interessengruppen.[24]

„Nationale Integration“ war eine der ersten Hauptaufgaben, die sich das unabhängige Indien stellte. Die Integration der diversen Bevölkerungskomponenten sollte auf der Grundlage eines strikt territorialen Nationalbewusst-

---

21 Vgl. J. J. Roy Burman: Hindu-Muslim Syncretism in India, in: Economic and Political Weekly, Vol. 31, No. 20 (May 18, 1996), S. 1211 ff.

22 Auf diese Problematik verweist Kapila Vatsyayan: Plural Cultures, Monolithic Structures, in: India – A National Culture? India International Centre Quarterly, Vol. 29, Nos. 3 & 4 (Winter 2002 – Spring 2003), New Delhi, S. 96.

23 Vgl. Urmila Phadnis: Ethnicity and Nation-Building in South Asia, New Delhi u.a.1989, S. 56.

24 Dipankar Gupta: Communalism and Fundamentalism. Some Notes on the Nature of Ethnic Politics in India, in: Economic and Political Weekly, Vol. 26, No. 11 & 12 (Annual Number, March 1991), S. 573.

seins erfolgen, das nicht mit irgend einer Form von exklusivem Nationalismus von der Art der aggressiven und militanten nationalistischen Ideologie imperialistischer Länder zu verwechseln war. Zur Erarbeitung praktikabler Vorschläge wurde eigens eine überparteiliche „Nationale Integrationskommission“ ins Leben gerufen. Bis heute ist deren Aufgabe nicht zufrieden stellend gelöst. Doch inzwischen wurde die Idee eines territorialen Nationalismus als politisches Projekt in den Hintergrund gedrängt und das Ideal eines säkularen, demokratischen Staates pervertiert durch das Vordringen eines militanten Hindunationalismus, eines kulturell bzw. religiös begründeten und auf die Bevölkerungsmehrheit der Hindus bezogenen Nationalismus. Jener „Mehrheitsnationalismus“ gründet sich indessen nicht bloß auf Zahlen. Das Konzept stützt sich auf eine Ideologie, die Indiens Identität neu definiert, indem sie die vorgeblich homogene Gemeinschaft der Hindus zu den wahren Schöpfern und Repräsentanten der kulturellen Tradition und Persönlichkeit Indiens erhebt. Angeblich trägt Indiens Kultur seit den Ursprüngen hinduistischen Charakter und hat sich auf eigener Grundlage, ohne Beiträge von anderen Kulturen aufzunehmen, dafür aber in Konfrontation mit fremden politischen Mächten, die ihre begehrliche Hand nach Indien ausstreckten, eine Kontinuität bis zur Gegenwart bewahrt. Daraus wird die politische Forderung abgeleitet, Indien als Nation wirklich zu einen und zu einer Großmacht zu entwickeln, indem das Land in ein Hindu-Indien verwandelt, also kulturell homogenisiert wird, was gleichbedeutend wäre mit Errichtung eines Hindu-Reiches. Dessen Charakter soll die religiös-kulturell definierte Mehrheit oder die eigentliche indische *Nation* bestimmen, während sich die nichthinduistischen Minderheiten als *Gemeinschaften* der Mehrheit unterzuordnen haben oder sich durch Assimilation in die „Staatsnation“ integrieren.

Es verwundert nicht, dass in diesem Zusammenhang die Forderung nach einer Revision der Verfassung und des föderativen Staatsaufbaus zugunsten eines straff zentralisierten Einheitsstaates erhoben wurde. Eine parallele Erscheinung auf ideologischer Ebene – zum Teil auch eine Reaktion auf die Vorgänge – ist das Vordringen fundamentalistischer Tendenzen unter Anhängern verschiedener Religionen des Landes, d. h. die intensivere Selbstintegration der religiös definierten Gemeinschaften bei gleichzeitig schärferer Abgrenzung von anderen.

In diesem komplexen Umfeld steht heute in Indien die bisher erstaunlich stabile und im Entwicklungsländervergleich beinahe einmalige Form einer bürgerlichen Demokratie auf dem Prüfstand. Zu deren konstitutiven Elementen gehört die Respektierung des komplexen Charakters der nationalen

Kultur (Multikulturalismus) und politischer Liberalismus.[25] Diese Säulen werden durch die genannten innergesellschaftlichen Vorgänge gefährdet.

Demokratie: Die Ausgangslage

Indien erlangte 1947 die staatliche Selbständigkeit (zunächst in Form eines Dominions), und zwar im Ergebnis der Teilung des britisch kolonialisierten Subkontinents in die Staaten Indien und Pakistan.

Die Regierungsgewalt übernahmen nationale, demokratische Kräfte, politisch überwiegend repräsentiert durch den (1885 gegründeten) Indischen Nationalkongress (INK), die stärkste politische Formation der antikolonialen Bewegung. Er beanspruchte, „die Nation", d. h. die gesamte Gesellschaft des Territoriums, zu repräsentieren, obwohl verschiedene politisch-ideologische Strömungen in der Nationalbewegung präsent waren und dem INK in der spätkolonialen Phase ein ernsthafter politischer Rivale in Gestalt der (1906 gegründeten) Muslimliga gegenüber stand. Die Muslimliga beanspruchte, die Eigeninteressen der südasiatischen Muslime zu repräsentieren; sie trat zwar auch für die politische Emanzipation Indiens ein, wollte aber die Majorisierung der Muslime in einer parlamentarischen Demokratie verhindern.

1950 konstituierte sich Indien als „souveräne, demokratische Republik". Später (1976) wurden in die Präambel der bis heute gültigen Verfassung noch die Attribute „säkular" und „sozialistisch" eingefügt, die den Visionen der Gründerväter des Staates entsprechen. Wesentlichen Einfluss auf die Gestaltung der Verfassung hatten Jawaharlal Nehru, der erste Ministerpräsident Indiens (bis 1964), und B. R. Ambedkar, ein Führer der „Unberührbaren" und erster Justizminister. Beide beriefen sich wiederholt auf die Französische Revolution von 1789. Einen Eckpfeiler bildete das Prinzip des Säkularismus. Die Vision des Säkularismus bezog sich im indischen Kontext in erster Linie auf das Zusammenleben von Hindus und Muslimen. Doch für Nehru schloss die Idee des säkularen Staates die Grundsätze der Französischen Revolution – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – mit ein.[26] Die Gestaltung der Verfassung beruhte nicht allein auf abstrakten Vorsätzen ihrer Schöpfer, sondern ebenfalls auf deren realistischer Einschätzung von Notwendigkeit und Grenzen für den Aufbau einer demokratischen Ordnung unter den konkreten Ver-

25 Vgl. die Beiträge in R. Bhargava/ A. K. Bagchi/ R. Sudarshan (Hrsg.): Multiculturalism, Liberalism and Democracy, New Delhi 1999.

26 Dietmar Rothermund: Zeitgeschichte. Die Republik Indien, in: Ders. (Hrsg.): Indien. Ein Handbuch, München 1995, S. 99.

hältnissen des Landes, d. h. angesichts der Vielgestaltigkeit oder Pluralität der Gesellschaft. Zum „Geist“ der Verfassung gehörten von vornherein gleichsam universale Werte.

Säkular bedeutet laut Verfassungsbestimmungen die strikte Neutralität des Staates gegenüber den Religionen und Religionsgemeinschaften. Im übrigen garantiert der Staat Glaubens- und Gewissensfreiheit. Artikel 28 untersagt dem Staat, Bildungseinrichtungen materiell zu unterstützen, die religiöse Unterweisung erteilen. Andererseits ist der Schutz von Minderheiten festgeschrieben: Niemand soll der Zugang zu staatlichen oder vom Staat gestützten Bildungseinrichtungen verwehrt werden auf Grund seiner Religion, Rasse, Sprache oder Kaste. Allen Staatsbürgern ist Gleichheit vor dem Gesetz und in der Gesellschaft garantiert, unabhängig von Geschlecht, Rasse, Religion etc., und alle Bürger über 18 Jahre genießen das aktive und passive Wahlrecht. Jede Form der Diskriminierung auf Grund der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Bevölkerungsgruppe oder Kaste wurde verboten. Als Staatsbürger gelten all jene, die selbst oder deren Eltern auf dem Territorium Indiens geboren wurden oder zur Zeit der Staatsgründung mindestens fünf Jahre dort lebten.

Die Verfassung enthält keinen Gottesbezug und folgt praktisch dem Prinzip der Volkssouveränität. Sie beginnt mit dem Satz: „Wir, das Volk Indiens, feierlich entschlossen, Indien als souveräne, sozialistische, säkulare, demokratische Republik zu konstituieren ...“, geben uns diese Verfassung.

Dieses Grundgesetz ist seit 1950 in Kraft, wenngleich es durch inzwischen fast einhundert Verfassungsergänzungen modifiziert wurde.

Eine funktionierende Demokratie

Im Unterschied zu manch anderen ehemals britisch beherrschten Ländern (z. B. Sri Lanka) hat die auf den von der Kolonialmacht eingepflanzten Elementen des Westminster-Systems errichtete indische politische Demokratie seit Erringen der Unabhängigkeit ihre Funktionsfähigkeit bewahrt. Indiens politisches System ist auch angesichts der Herausforderungen durch radikal veränderte äußere Bedingungen – die Umbrüche in der Weltpolitik am Ende des 20. Jh. – intakt geblieben. Der Staat hat bis in die jüngste Vergangenheit die inneren Herausforderungen gemeistert und die politische Einheit und territoriale Integrität gewährleistet – trotz wiederholter zentrifugaler oder separatistischer Bestrebungen vor allem in Randzonen des Landes. Die Realität widerlegte pessimistische Befürchtungen oder Voraussagen über einen drohenden Zerfall des Staates oder seiner territorialen Integrität infolge regio-

naler oder ethnischer Sonderinteressen.[27] Die Staatsmacht vermochte gleichfalls militante – heute meist als terroristisch eingestufte – aufständische Oppositionsbewegungen (gewöhnlich in Gestalt von Agrarrevolten) in einzelnen Landesteilen unter Kontrolle zu halten, die in den scharfen sozialen Widersprüchen ihren Nährboden haben, sich seit Ende der sechziger Jahre regional formierten und bis heute virulent sind. Das politische System erwies sich schließlich bisher als flexibel und stabil genug, um die in den 1980ern eingeleitete und seit 1991 offiziell praktizierte Wende zu einer „neuen ökonomischen Politik", d. h. zum Kurs der wirtschaftlichen Liberalisierung und Öffnung des Landes mit gravierenden sozialen Konsequenzen, zu verkraften. Diese Wende wurde übrigens von den Protagonisten des Neoliberalismus im In- und Ausland als endgültiger Abschied vom sogenannten Nehru-Sozialismus und als Rückkehr Indiens in die (kapitalistische) Weltwirtschaft gepriesen.

Demokratische Regierungsformen funktionierten bisher kontinuierlich mit geringer Unterbrechung in dem Land mit seiner riesigen und in ethnischer, sprachlicher und religiöser Hinsicht extrem komplex zusammen gesetzten Bevölkerung, die nunmehr über eine Milliarde Menschen zählt und sich ungleichmäßig auf 28 Bundesstaaten und sechs zentral verwaltete Unionsterritorien verteilt.

Indien unterscheidet sich durch die Festlegungen im Grundgesetz über das Verhältnis des Staates zur Religion von vielen Entwicklungsländern, darunter auch von seinen südasiatischen Nachbarn.

Doch die indische Demokratie hat auch deutliche Defizite aufzuweisen. Während demokratische Werte in der intellektuellen Elite fest verankert sind und für die Konsolidierung der Demokratie wichtige Institutionen ihre zugewiesenen Rolle in der Gesellschaft spielen, hat die Demokratie historische Randgruppen, besonders die am meisten unterdrückten, bisher erst in geringem Maße erreicht oder wird durch gegenteilige Faktoren wie Bürokratie, Korruption, ungenügend wirksame politische Kontrolle konterkariert.[28] Was

27 Eine imminente Gefahr für die staatliche Einheit schien z. B. von den erfüllten Forderungen nach administrativ-territorialer Neugliederung des Landes in den fünfziger Jahren anhand linguistischer Kriterien auszugehen. Manchen Beobachtern ähnelte der damals eingeleitete Prozess jenem der „Balkanisierung" Südosteuropas, der im Zerfall des österreich-ungarischen Reiches kulminierte. Vgl. Selig S. Harrison: India. The Most Dangerous Decades, Madras 1960, S. 320 f.

28 Vgl. Francis F. Frankel: Introduction. Contextual Democracy: intersections of society, culture and politics in India, in: F. F. Frankel/ Z. Hasan/ R. Bhargava/ B. Aurora (Hrsg.): Transforming India, New Delhi 2000, S. 3.

sie nicht vermochte ist die Verwirklichung radikaler Reformen im Sinne der Verfassungsvorgaben und der ursprünglichen Vision der an die Regierungsgewalt gelangten Nationalbewegung. Es war die Intention der Schöpfer der indischen Verfassung, die von der Kastenordnung geprägte feudale Gesellschaft durch eine „kasten- und klassenlose“ egalitäre Gesellschaft abzulösen, wobei die auf dem allgemeinen Erwachsenenwahlrecht gegründete parlamentarische Demokratie die Instrumentarien für die Umgestaltung liefern sollte. Bereits die als vordringlich betrachteten und sogleich angegangenen Landreformen (deren Durchführung in die Kompetenz der Bundesstaaten fällt) blieben infolge des Widerstandes der Landaristokratie und später der aufkommenden Agrarbourgeoisie auf halbem Weg stecken. Immerhin stieg dank der Reformen zunächst die Zahl der einzelbäuerliche Produktionseinheiten oder Familienwirtschaften mit individuellem Landbesitz, die das Bild der indischen Landwirtschaft bis heute bestimmen. Größere Umgestaltungen im Agrarsektor bewirkte der rasch vordringende Kapitalismus – mit der Konsequenz einer zunehmenden sozialen Polarisierung in Großbauern („Kulaken“) auf der einen, und eine wachsende Zahl von Landarmen oder Landlosen auf der anderen Seite. Trotz gesamtgesellschaftlich zweifellos bedeutsamer Fortschritte und spezieller staatlicher Fördermaßnahmen für unterprivilegierte Schichten sind Massenarmut und scharfe soziale Gegensätze, eine hohe Analphabetenrate und krasse regionale Unterschiede im Entwicklungsniveau weiterhin akute Probleme. Neuerdings kommen gravierende Folgen der Globalisierung hinzu. Sie zwingen Bauern zum verstärkten Anbau von Marktkulturen – zu Lasten des Nahrungsgetreideanbaus, dessen Volumen insgesamt bedenklich zurück ging – und blockieren ihnen gleichzeitig den Zugang zum Weltmarkt für ihre Produkte. Das transnationale Agribusiness hat in Indien Fuß gefasst.

Weder die soziale Diskriminierung auf Grund der Zugehörigkeit zu bestimmten Kasten noch die Geschlechterdiskriminierung konnte im Alltag großer Teile der Bevölkerung überwunden werden. Hier greifen traditionelle Institutionen vorkolonialen Ursprungs noch immer massiv in den individuellen Lebensbereich von oberen wie unteren Schichten ein. Die indischen Erfahrungen widersprechen indessen einer in Bezug auf Entwicklungsländer häufig geäußerten These, wonach Armut, Analphabetismus und eine heterogene Bevölkerungsstruktur eine moderne Demokratie von vornherein unmöglich mache oder zumindest ernstlich behindere, während sie auf der anderen Seite zwangsläufig zum Quell einer revolutionären Erhebung werde. Nach Umfrageergebnissen hat sich gegen Ende des 20. Jh. sogar das Vertrau-

en der Bevölkerung in die Wahldemokratie gefestigt, d. h. die Überzeugung, durch die Stimmabgabe die Politik beeinflussen zu können.[29] Die Wahlbeteiligung bestätigt diesen Befund.

Innere Dynamik

Das gegenwärtige Indien zeichnet sich trotz der vorgenannten scheinbar unveränderlichen Merkmale durch eine anhaltende Dynamik aus, die nicht nur die Wirtschaft betrifft. Wissenschaftliche und politische Veranstaltungen thematisieren vorrangig dieses Phänomen. „Indien im Wandel“ oder „Indien im Umbruch“ ist eine bevorzugte Überschrift einschlägiger Diskussionsrunden, um auf einen zentralen Prozess und daraus erwachsende innergesellschaftliche wie transnationale Konsequenzen zu verweisen. Die realen Modernisierungs- und Entwicklungseffekte sind umso bemerkenswerter, als die Impulse dafür kaum vom Staat ausgehen. Die ihm ursprünglich zugedachte Rolle eines Entwicklungsinstruments vermochte er nicht zu erfüllen. Ein Grund liegt darin, dass das unabhängige Indien den alten Verwaltungs- und Beamtenapparat aus der Kolonialzeit übernommen hat und lediglich durch Zufügen neuer Institutionen ergänzte oder modifizierte. Der Apparat war aber in seiner Struktur, Aufgabenstellung und Arbeitsweise auf Bewahren des status quo sowie auf die Gewährleistung der ökonomischen Ausbeutung durch die Kolonialmacht ausgerichtet und zur Leitung von Entwicklung und Modernisierung ungeeignet. Er war wiederum gegen Ende der Kolonialherrschaft schon kein rein britisches Instrument mehr. Großbritannien vermochte Indien seit der kolonialen Frühphase im 18. Jh. nur mit Hilfe eines Systems der indirekten Herrschaft unter Kontrolle zu halten, d. h. durch Rückgriff auf einheimische Institutionen und indigene Verwaltungsspezialisten. Der Indische Zivildienst, der elitäre Kern der Kolonialbürokratie, die offiziell keine „Rassenschranke“ kannte, wurde seit 1919 zunehmend „indisiert“, so dass es schon 1939 nahezu eine Parität zwischen indischen und britischen Spitzenbeamten gab. Die den Angehörigen von Aristokratie und Oberschichten eingeräumten begrenzten Möglichkeiten, in Exekutivorgane der Provinzen und im Zentrum berufen oder gewählt zu werden, gaukelten eine Teilhabe an der Macht unter fremder Oberhoheit vor. Die spätkolonialen Ansätze einer repräsentativen Demokratie wurden indes nach der Unabhängigkeit nachdrücklich weiter ausgebaut.[30]

29 Javeed Alam: What Is Happening Inside Indian Democracy?, in: Economic and Political Weekly, Vol. 34, No. 33 (September 11, 1999), S. 2649.

Tatsächlich kann das Land nach üblichen makroökonomischen Maßstäben seit den neunziger Jahren auf beträchtliche Entwicklungsergebnisse verweisen, vor allem im materiell-technischen Bereich: bei der Industrialisierung (mit jährlichen Zuwachsraten von 5–7 Prozent, die nicht allein dank erhöhter Investitionen, sondern neuerdings auch durch eine beträchtliche Produktivitätssteigerung erreicht werden) sowie auf Hochtechno-logiefeldern wie der Raketen- und Nukleartechnologie. Indien war sehr erfolgreich bei der Durchführung der „dritten industriellen Revolution", bei der Einführung moderner Informations- und Kommunikationstechnologien. Veränderungen auf letzt genanntem Gebiet vollzogen sich im Laufe der neunziger Jahre mit atemberaubender Geschwindigkeit. Die von transnationalen Konzernen genutzte Leistungsfähigkeit indischer Zentren der Computertechnologie ist bekannt, ebenso die Nachfrage nach indischen Spezialisten auf diesem Gebiet. Die „Revolution der Informationstechnologie" schlägt wirtschaftlich – nicht zuletzt durch umfangreiche Exporte – zu Buche. Zu einer spürbaren Vermehrung der dringend benötigten Arbeitsplätze für eine wachsende Bevölkerung hat sie indessen wie andernorts nicht beigetragen.

Der Entwicklungs- und Modernisierungsprozess hat zwar inzwischen mehr oder weniger die gesamte Gesellschaft erfasst, doch er vollzieht sich gleichsam auf verschiedenen Ebenen in unterschiedlichem Tempo. Während beispielsweise der Zugang zum Fernsehen, zu Computern und zum Internet ebenso wie zu modernen Autos in- oder ausländischer Produktion nicht nur für eine dünne Oberschicht, sondern auch für beträchtliche Segmente der städtischen und ländlichen Mittelschichten heute schon selbstverständlich ist, hat eine Mehrheit der ländlichen Bevölkerung – und sie stellt den überwiegenden Anteil an der Gesamtbevölkerung – wahrscheinlich noch nie ein Telefon in der Hand gehabt. In den Kalkulationen über den weiteren wirtschaftlichen und politischen Kurs des Landes nehmen die Mittelschichten einen besonderen Platz ein. Sie umfassen (je nach den angelegten Kriterien) 200–400 Millionen Menschen, wachsen schnell und sind zusammen mit den zur Oberschicht gerechneten 5 Prozent der Bevölkerung ein bedeutender wirtschaftlicher und sozialpolitischer Faktor. Sie repräsentieren den Markt für technologisch hochwertige Produkte einheimischer und transnationaler Unternehmen und profitieren von der Globalisierung. Sie gelten als ein sozialpolitisch stabilisierendes Element, weil man in ihnen ein Gegengewicht zu rechten wie linken „extremistischen" Bestrebungen sieht. Die Mittel-

30 Jürgen Osterhammel: Kolonialismus, München 1995, S. 70, 77.

schichten werden in westlicher Projektion sowohl als Träger wie Protagonist einer den Anforderungen der Globalisierung kompatiblen Modernisierungstendenz betrachtet und zugleich als ein Pfeiler der politischen Demokratie. Anders als in westlichen Industrieländern wird der indische „Mittelstand" (noch?) nicht zwischen den sich formierenden Hauptklassen der modernen kapitalistischen Gesellschaft zerrieben.

Die tatsächlichen Veränderungen im wirtschaftlichen, sozialen und politischen Spektrum des unabhängigen Indien und der Wertewandel in einflussreichen Segmenten der Gesellschaft sind wegen ihrer weitreichenden Konsequenzen wiederholt als „revolutionär" bezeichnet worden.[31] Mehrfach haben Autoren den Begriff Revolution für aktuelle Vorgänge in der indischen Gesellschaft verwendet, allerdings in einem spezifischen Sinn. Sie verbanden damit meist die Aussage über den beispielhaft „friedlichen" Charakter der Umwälzungen in Gesellschaft, Wirtschaft und im politischen System, d. h. sie betonen den gewaltfreien Verlauf der Prozesse, die zudem den Rahmen der demokratischen Grundstruktur Indiens nicht sprengten.[32] Zu einer revolutionären sozialen Erhebung ist es in der Tat bislang nicht gekommen, obwohl sie manchen westlichen Beobachtern doch schon in den 1960ern angesichts der unbewältigten Armut, der unfähigen Bürokratie, von Korruption in Staat und Politik und einer allgemeinen Krise der Gesellschaft unausweichlich schien.[33]

Die ursprünglich staatstragende politische Kraft, der Indische Nationalkongress, war zur Zeit seiner Gründung 1885 der Interessenvertreter der westlich gebildeten Oberschichten. Er erwarb sich seit den zwanziger Jahren des 20. Jh. unter dem Einfluss M. K. Gandhis eine soziale Basis in den städtischen Mittelschichten sowie beträchtlichen Einfluss unter der ländlichen Bevölkerung, darunter muslimischen Gruppen, und in sozial und ökonomisch diskriminierten und unterdrückten Schichten. Die nationale Bourgeoisie bildete eine gewichtige Komponente, doch auch ein erheblicher Teil der ländlichen Aristokratie (Grundbesitzer) unterstützte die politische Bewegung und war in der in den zwanziger und dreißiger Jahren an Profil gewinnenden Kongresspartei vertreten. Die in erheblichem Maße von linken Nationalisten ge-

31 M. N. Srinivas: On Living in a Revolution and Other Essays, Delhi 1992; Ders.: Changing Values in India Today, in: Economic and Political Weekly, Vol. 28, No.19 (May 8, 1993), S. 933 ff.

32 So z. B. Sumit Ganguly: India's Multiple Revolutions, in: Journal of Democracy, Vol. 13, No.1 (January 2002).

33 Vgl. Ronald Segal: Die Krise Indiens, Frankfurt am Main 1968, S. 7.

prägte „Kongressideologie“ bestimmte nach Erringen der Unabhängigkeit zunächst den Kurs des neuen Staates. Der INK blieb in der Folge über Jahrzehnte die einflussreichste Kraft des politischen Systems, das deshalb auch als „Mehrparteiensystem mit Einparteien-Dominanz“ bezeichnet wurde. Doch innerhalb der Demokratie kam es zu folgenschweren Veränderungen. Deren wichtigste Kennzeichen sind die fortschreitende Politisierung der nachkolonialen Gesellschaft, eine politische Reorientierung wichtiger Bevölkerungssegmente, und das Aufkommen eines Hindunationalismus.

Tendenz der Veränderungen

Aus der breiten politischen Allianz von städtischen und ländlichen Zwischenschichten stammten anfänglich die Führungskräfte im Staat; das blieb so zumindest bis zur Mitte der sechziger Jahre. Danach wurden sie von einer jüngeren Generation von Politikern abgelöst, die meist schon nicht mehr in der antikolonialen Bewegung aktiv waren. Seitdem formierten sich allmählich auch neue Klassen im Rahmen der alten Kastenstruktur wie z. B. die Agrarbourgeoisie. In den Vordergrund traten zunächst die in der säkularen Umgebung bereits heimischen Mittelschichten, die nun deutlicher ihre Anliegen artikulierten. Nachfolgend drängten sich bislang von der Regierungsgewalt fern gehaltene Schichten auf die politische Bühne. Das sind die etwa ein Drittel der Bevölkerung umfassenden sogenannten „Rückständigen Kasten“. In diese nach Bildungskriterien definierte Kategorie fallen vor allem niedere Kastengruppen (sog. Eingetragene Kasten, die sog. Unberührbaren, heute Dalits, die allein rund ein Fünftel der Bevölkerung ausmachen), die sog. „Eingetragenen Stämme“ (heute Adivasis) und jene zahlenstarken Schichten, die in der Verwaltungssprache als „Andere rückständige Kasten“ gelten. Für diese Gruppen wurden (in Kompetenz der Bundesstaaten und deshalb unterschiedlich) besondere Fördermaßnahmen vorgesehen, darunter Quoten für den Zugang zu Bildungseinrichtungen. Sie alle verlangten durch ihre Sprecher in zunehmendem Maße die Respektierung ihrer bürgerlichen und politischen Rechte und einen Anteil an der Machtausübung, wie sie die Verfassung des Landes mit ihrer egalitären Zielstellung verkündet hatte. Sie kämpfen gegen soziale Diskriminierung und Unterdrückung und wollen dafür die Möglichkeiten nutzen, die ihnen die Institutionen der Demokratie einräumen. Als Folge dieser Entwicklung veränderte sich die Zusammensetzung der aktiven Wählerschaft und der auf lokaler und regionaler Ebene Gewählten bis zu den neunziger Jahren dramatisch. Der Anteil von Analphabeten aus ländlichen Gebieten, von Angehörigen der „Eingetragenen“ und der „Ande-

ren Rückständigen Kasten“ stieg an, und die herkömmlichen Eliten aus oberen Kasten

mit städtischem Hintergrund und höherer Bildung wurden zurück gedrängt.[34] Die ärmeren und sozial marginalisierten Bevölkerungssegmente, einschließlich ethnischer und religiöser Minoritäten, begannen sich ihrer eigenen Identität und Kraft zu besinnen und suchten nach eigenen Wegen zur Gestaltung ihrer Zukunft, wobei sehr unterschiedliche Motive eine Rolle spielten. Es kam zu einer Mobilisierung auf Basis von Kasten, Unterkasten (einschließlich religiöser Minderheiten), Stämmen, ethnisch-regionalen und anderen herkömmlichen Identitäten.[35] Naturgemäß rückten parallel dazu neue Wertvorstellungen und andere politische Zielvorstellungen ins Blickfeld, während die innerhalb der betreffenden Gemeinschaften bereits existierende soziale Differenzierung wenig Beachtung fand. Tatsächlich haben die Gruppen längst ihre eigenen Oberschichten, die sich zu artikulieren wissen und zugleich aus dem Anspruch auf die Interessenvertretung der gesamten Gemeinschaft ihre Legitimation beziehen.

Die Vorgänge verursachten Bewegung im Parteiensystem. Ein Merkmal ist das zunehmende Gewicht von regionalen und als Repräsentanten bestimmter Bevölkerungssegmente auftretender Parteien, die sich jedoch – wie das Beispiel der Bahujan Samaj-Partei (Partei der Vielen, der Mehrheit) im bevölkerungsstärksten Bundessaat Uttar Pradesch zeigt[36] – aus wahltaktischen Erwägungen auch Kandidaten aus anderen Kreisen öffnen. Auf der anderen Seite schwächte der Prozess die sogenannten nationalen, d. h. gesamtindischen Parteien. Sie können seit den späten neunziger Jahren nur noch in Allianz mit Regionalparteien eine regierungsfähige Mehrheit im Zentrum, teils aber auch schon in einzelnen Bundesstaaten zustande bringen.

---

34 Vgl. Javeed Alam (wie Anm. 29), S. 2653.

35 Rajni Kothari: Caste, Communalism and the Democratic Process, in: P. Bidwai/H. Mukhia/A. Vainik (Hrsg.): Religion, Religiosity and Communalism, New Delhi 1996, S. 143; Javeed Alam: Is Caste Appeal Casteism? Oppressed Castes in Politics, in: Economic and Political Weekly, Vol. 34, No.13 (March 27, 1999), S. 757 ff.

36 Vgl. Christophe Jaffrelot: The Bahujan Samaj Party in North India: No Longer Just a Dalit Party?, in: Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Vol. XVIII, No. 1 (1998), S. 35 ff.

Kommunalismus – Entstehung und gegenwärtige Gestalt

Ein herausragendes Phänomen seit Beginn der neunziger Jahre sind die in einer neuen Qualität auftretenden Auseinandersetzungen in religiösem Gewand. Deren Haupttriebkraft ist ein aggressiver und militanter Hindunationalismus, der sich der Ideologie des Kommunalismus bedient. Er kann in unterschiedlicher Gestalt auftreten.[37] Während der Kolonialperiode unter dem Einfluss der Kolonialbehörden als ideologisches Konzept aufgekommen und durch die Kategorisierungspraxis der Volkszählungen (seit 1872) quasi institutionalisiert, betrachtet die zugehörige Vorstellung die indische Gesellschaft in erster Linie als Konglomerat vorrangig religiös definierter und miteinander rivalisierender Gemeinschaften.[38] Nach offizieller britischer Lesart existierte niemals eine indische Nation, und sie würde es auch in Zukunft nicht geben. Diese These widersprach direkt den Anliegen und Prämissen der nationalen Bewegung, die im späten 19. Jh. Gestalt annahm. Mit der Zulassung von Einheimischen zu Institutionen der öffentlichen Verwaltung, später der Einführung elementarer Formen von parlamentarischer Demokratie auf Basis eines begrenzten Wahlrechts, also der Aussicht auf Zugang zur Macht, erlangte das Zahlenverhältnis zwischen den Religionsgemeinschaften praktische Bedeutung. Gleichzeitig festigte sich das Wir-Bewusstsein unter den Angehörigen einzelner religiöser wie auch ethnischer Gemeinschaften und überlagerte deren tatsächliche inneren sozialen Differenzen, während sich die kollektive konfrontative Haltung gegenüber dem jeweils anderen versteifte.

Die wachsenden nationalen Aspirationen in der zweiten Hälfte des 19. Jh. nötigten zur Konstruktion eines indischen Nationalismus ebenso wie zur Herstellung der Einheit der Hindus, der Bevölkerungsmehrheit, denn unter dem Begriff Hinduismus sind ja in Wirklichkeit verschiedene Religionsformen gefasst. Die zahlenmäßig nächst stärkste Bevölkerungsgruppe stellten die Muslime. Unter den gegebenen Bedingungen beförderte das Aufkommen des Hindunationalismus die Konstruktion eines Gegenstücks, des Muslimnationalismus. Damit erhob sich die Frage nach dem Charakter des künftigen Indien.[39] Der Begriff Hindu wurde in der Bedeutung von Menschen, die einer bestimmten Religion angehören oder einer bestimmten Tradition folgen, zur

37 Bipan Chandra: Communalism and Communal Violence in Modern India, in: Ders.: Ideology and Politics in Modern India, New Delhi 1994, S. 183.

38 Vgl. James Chiriyankandath: 'Democracy' Under the Raj: Elections and Separate Representation in British India, in: The Journal of Commonwealth and Comparative Politics, Vol. XXX, No. 1 (March/April 1992).

39 Sumit Sarkar: Writing Social History, New Delhi 1997, Second impression 1998, S. 360 ff.

allgemeinen Bezeichnung für Inder.[40] In der spätkolonialen Phase wurde die Zwei-Nationen-Theorie formuliert, die Hindus und Muslime in Südasien als zwei nach Tradition und kulturellen Merkmalen verschiedene Nationen definierte. Beide Nationalismen tendierten dazu, die antikoloniale Perspektive der territorial angelegten Nationalbewegung engen kommunalistischen Gesichtspunkten von Rivalität und Konflikt unter zu ordnen. Die Entwicklung bereitete schließlich den Boden für die Teilung des Subkontinents 1947 durch die Kolonialmacht in zwei Staaten auf Grund der religiösen Zugehörigkeit der Bevölkerungsmehrheit in einzelnen Provinzen, wobei es zu massenhaften Pogromen kam.

Der Kommunalismus in seiner politischen Gestalt als Hindunationalismus, als aggressiver Nationalismus der Mehrheit, wurde inzwischen zur Hauptgefahr für den Fortbestand der indischen Demokratie, besonders seitdem seine Protagonisten über Wahlen seit 1998 dauerhaft an die Regierungsgewalt gelangt sind. In der gesellschaftlichen Realität sind kommunalistische Auseinandersetzungen an der Tagesordnung. Sie betreffen in erster Linie das Verhältnis zwischen der Hindumehrheit und der großen Minderheit (11 Prozent) der Muslime, obwohl auch Angehörige anderer Religionen, wie Christen (2,4 Prozent der Bevölkerung), zur Zielscheibe Hindu-kommunalistischer Ausschreitungen wurden. Deren Ausmaß und Intensität erreichten – abgesehen von den Pogromen zur Zeit der Teilung Indiens – bislang nicht gekannte Dimensionen.

In der seit Alters kulturell und religiös pluralen indischen Gesellschaft sind lokale Konflikte zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionen schon aus der vorkolonialen Periode bekannt. Doch diese Konflikte basierten niemals auf religiöser Solidarität oder entlang „kommunaler“ Linien im gesamtgesellschaftlichen Maßstab.[41] Die indische vormoderne Geschichte kennt nicht das ganze Land erfassende Auseinandersetzungen von der Art der sogenannten Religionskriege in Europa. Die Konstituierung des Kommunalismus als eine gesellschaftliche und politische Kraft ist ein Produkt der kolonialistischen Moderne. Er entstand parallel zum Säkularismus. Die Idee, dass sich Indien als Schauplatz einander befehdender Religionen definieren lässt, kam im Kolonialismus als imperialistisches Konzept auf und wurde dann zu einer modernen institutionalisierten Realität.[42]

---

40 Gyanendra Pandey: Hindus and Others: The Militant Hindu Construction, in: Economic and Political Weekly, Vol. 26, No. 52 (December 28, 1991), S. 2999.

41 Mushirul Hasan: The Myth of Unity: Colonial and National Narratives, in: David Ludden (Hrsg.): Making India Hindu, Delhi 1996, S. 204 f.

Die rezenten Konflikte sind ihrem Charakter nach im wesentlichen „modernen“ Ursprungs; sie können weder auf primordiale Bindungen als Überbleibsel alter, indigener Widersprüche noch als Wiederbelebung von Gegensätzen aus „vormoderner“ Zeit gedeutet werden. Es gelang dem harten Kern der Hindunationalisten oder der indischen Rechten, den Kommunalismus in den neunziger Jahren zur zentralen Frage der indischen Politik zu machen.[43]

Hindunationalismus heute

Den Beginn des gegenwärtig andauernden Prozesses intensiver kommunalistischer Auseinandersetzungen markiert die Zerstörung einer Moschee aus dem 16. Jh. in der nordindischen Stadt Ayodhya im Dezember 1992 durch fanatisierte Angehörige hinduchauvinistischer Organisationen. Ayodhya ist ein Pilgerzentrum der Hindus und beherbergt zahlreiche Tempel. Eine nach dem Begründer der islamischen Moguldynastie Babar benannte Moschee (Babri Masjid) soll 1528 angeblich an der Stelle eines nieder gerissenen Tempels errichtet worden sein, der den Geburtsort des von den meisten Hindus verehrten Gottes Rama kennzeichnete. Diesen Platz zu „befreien“ und an der Stelle einen neuen Rama-Tempel zu errichten ist seitdem das erklärte und durch spektakuläre Aktionen ins Massenbewusstsein getragene Ziel hinduistischer Extremisten bzw. der von ihnen geleiteten Organisationen, was bereits verheerende Konsequenzen hatte. Den vorläufigen Höhepunkt der kommunalistischen Ausschreitungen stellen die Massenpogrome im Unionsstaat Gudscharat 2002 dar, denen Tausende zum Opfer fielen, und die auch „Faschismus in Aktion“ genannt wurden.

Neu ist an den Vorgängen seit den neunziger Jahren, dass die Pogrome erstens offensichtlich nicht spontane Gewaltausbrüche sind, sondern langfristig vorbereitet und geplant wurden, und zweitens die lokalen oder regionalen staatlichen Machtorgane dem Geschehen gegenüber entweder passiv blieben oder die Partei der Hindunationalisten ergriffen. So ließ die Regierung des Bundesstaates Uttar Pradesch, in dem Ayodhya liegt, dem Geschehen im Dezember 1992 freien Lauf. Die Regierenden des Unionsstaates Gudscharat wurden trotz massiver Proteste in ganz Indien wegen ihrer Komplizenschaft mit den Verantwortlichen der Pogrome von 2002 nicht zur Rechenschaft gezogen. Die rezenten gewaltsamen Auseinandersetzungen sind nicht das Re-

42 David Ludden: Introduction, in: Ders. (Hrsg.): Making India Hindu, Delhi 1996, S. 11.
43 Jayant Lele: Hindutva. The Emergence of the Right, Madras 1995, S. vi.

sultat interkommunaler Streitigkeiten zwischen Angehörigen verschiedener Religionsgemeinschaften aus nichtigen Anlässen. Es handelt sich auch keineswegs primär um religiöse Konflikte, sondern um politisch motivierte Aktionen in religiösem Gewand. Es lässt sich die offenkundige Tatsache nicht verleugnen, dass dahinter eine gefährliche, auf ganz Indien bezogene Strategie und Philosophie steht, die das Handeln einflussreicher Kräfte beeinflusst oder leitet und darauf gerichtet ist, Indien langfristig zu verändern. Die Strategie hat in die Kolonialzeit zurück reichende Wurzeln. Sie ist Gegenstand der aktuellen Faschismusdebatte in Indien.

Hindutva und die Faschismusdebatte in Indien

Grundlage der aktuellen Phänomene des Hindunationalismus ist das Konzept des *Hindutva* oder Hindutums. Es ist das ideologische Kernstück des Hindu-Kommunalismus, des heutigen politischen Hinduismus. V. D. Savarkar, ursprünglich ein aktiver Teilnehmer am antibritischen Kampf, der deswegen auf den Andaman-Inseln eingekerkert war, formulierte es in seiner 1923 veröffentlichten Schrift „Hindutva/ Who is a Hindu?“[44] Savarkar kombinierte den Begriff Vaterland (*pitribhumi*) mit dem Begriff heiliges Land (*punyabhumi*), wobei er letzteres als "Wiege der Religion" des Individuums bzw. einer Gemeinschaft definierte. Ein Hindu sei eine Person, die das Land *Bharatavarsha* (ein mythischer Name für Indien) sowohl als sein Vaterland wie als sein heiliges Land, d. h. als die Wiege seiner Religion, betrachtet. Demnach konnten nur Hindus wahre indische Patrioten sein, nicht jedoch die indischen Muslime und Christen, deren heiliges Land, d. h. die Wiege ihrer Religion, in Arabien oder Palästina liegt. Hindus seien eine Nation, eine Rasse, eine Schicksalsgemeinschaft, und der Begriff *Hindutva* umfasse all ihre geistigen Leistungen und praktisch-politischen Taten, also weit mehr, als der auf die Religion bezogene Terminus Hinduismus aussagt.

Zweierlei folgte aus Savarkars Grundthese, wie der Historiker S. Sarkar hervorhebt: Erstens wurde in Savarkars Logik der Authentizität, Geschichte und Kultur Indiens sofort ein hinduistischer religiöser Sinngehalt unterlegt, und zweitens richtete sich die Spitze der Argumentation nicht gegen die britischen Herrscher, die Indien weder als ihr Vaterland noch als ihre heiliges Land beanspruchten, sondern gegen nicht-hinduistische Bevölkerungsgruppen oder Minderheiten der eigenen Gesellschaft.[45]

44 Vinayak Damodar Savarkar: Hindutva. Who is A Hindu? Fifth edition, Bombay 1969.
45 Sumit Sarkar (wie Anm. 39), S. 360 ff.

Hindutva wurde zu einer zentralen Kategorie. Das Konzept unterstellt einen linearen Geschichtsverlauf in Indien von den Anfängen bis zur Gegenwart. Der Begriff subsumiert unterschiedliche Varianten des Hinduismus wie Sanatanismus oder Vaishnavismus , ferner den Jainismus, Buddhismus, Sikhismus u. a., d. h. all jene Religionen, die auf indischem Boden entstanden (*rashtra*) sowie gemeinsamer Abstammung sind (*jati*) und einen gemeinsamen kulturellen Hintergrund (einschließlich religiöser Riten und Rituale) (*sanskriti*) haben.[46] Der militante und radikale Hinduismus erhielt bald eine politisch-organisatorische Form in Gestalt des 1925 gegründeten „Nationalen Freiwilligenbundes“ (Rashtriya Swayak Seva Sangh – RSS). Dies war ursprünglich eine von Angehörigen der brahmanischen Oberschicht in Maharashtra getragene Organisation zur patriotischen Ertüchtigung – der ideologischen wie körperlichen – mit streng hierarchischer Struktur, dem Führerprinzip (der Führer des RSS – *sarsanghchalak* – wird nicht gewählt, sondern von seinem Vorgänger ernannt) und mit ausschließlich männlichen Mitgliedern, die Hindus sein müssen. Die Organisation entstand vor einem komplizierten innenpolitischen Hintergrund, als unter Gandhis Einfluss einerseits die politische Annäherung von Hindus und Muslimen ihren Höhepunkt erreichte, andererseits in beiden Gemeinschaften Kräfte aufkamen, die eine stärkere Abgrenzung und Rückbesinnung auf eigene Werte betonten. Antimuslimische Propaganda gehört von Anfang zu den Tätigkeitsmerkmalen. Andererseits gab es im Territorium Maharaschtras seinerzeit neben einer Anti-Brahmanenbewegung auch Ansätze einer Dalit-Bewegung (Bewegung der Unberührbaren für soziale und Bürgerrechte), weswegen die Bildung des RSS auch als Antwort auf den Aufbruch der „Kastenlosen“ oder sozialen Unterschichten verstanden werden kann.[47] Den Gründern des RSS schwebte die Wiederbelebung kriegerischer oder männlicher Eigenschaften vor nach dem Vorbild der Rajputen, des Marathenführers Shivaji oder Ranjit Singhs, des Führers der Sikhs, d.h. von Führern von Territorialgewalten, die im 17. Jh. gegen die Ausdehnung der Macht der islamischen Mogulherrscher in Delhi und für Selbständigkeit kämpften. Die hinduchauvinistische Verklärung der Geschichte des Landes sowie die glorifizierende Präsentation der populären

46 Arun Patnaik/ K. S. R. V. S. Chalam: The Ideology and Politics of Hindutva, in: T. V. Sathyamurthy (Hrsg.): Social Change and Political Discourses In India, Vol. 3: Region Religion, Caste, Gender and Culture in Contemporary India, Delhi 1996, S. 258.

47 T. Basu/Pradip Datta/Sumit Sarkar/Tanika Sarkar/Sambuddha Sen: Khaki Shorts and Saffron Flag, New Delhi 1993, S. 10. Vgl. auch Cr. Weiß/T. Weichert/E. Hust/H. Fischer-Tiné (Hrsg.): Religion – Macht – Gewalt. Religiöser 'Fundamentalismus' und Hindu-Moslem-Konflikt in Südasien, Frankfurt am Main 1996, S. 12 f.

großen Epen in den modernen Massenmedien (Fernsehen) wurde in jüngster Vergangenheit zu einem wichtigen Faktor der Beeinflussung der öffentlichen Meinung im Sinne der hindunationalistischen Kreise.[48]

Der radikale Hinduismus konstituierte sich indessen nicht allein aus inneren Wurzeln, sondern nahm auch äußere Einflüsse auf. Seine Evolution lässt sich an Äußerungen führender Vertreter der hindunationalistischen Strömung fest machen. Die Führer des neuen Hindunationalismus entliehen Ideen vom europäischen Faschismus und sprachen voller Hochachtung vom faschistischen Gesellschaftsmodell. Die Analogie zum Umgang der Repräsentanten der „Staatsnation“ in Deutschland oder anderen Ländern mit den Minderheiten verhalf ihnen dazu, aus den „anderen“ Bevölkerungsgruppen des eigenen Landes oder den angeblich Fremden nicht nur Ausgegrenzte, sondern „Feinde“ des Vaterlandes zu machen.[49] 1938 verurteilte der damalige Führer des RSS, M. S. Golwalkar, offen die – wie er sagte – „reaktionären Theorien des territorialen Nationalismus ... die ... uns des wahren und positiven Inhalts unserer wirklichen Hindu-Nationalität beraubt und die Befreiungsbewegungen zu rein anti-britischen Bewegungen gemacht haben“.[50] Golwalkar pries den Ausschluss der „semitischen Rassen, der Juden“ aus dem nationalen Leben in Deutschland durch die Nazis als Ausdruck höchsten Nationalstolzes und bezeichnete dies als eine gute Lektion, aus der „wir in Indien lernen und Nutzen ziehen können“. Nach Golwalkar sollte Indien ein Land der Arier sein. Für ihn war gleichermaßen der westliche Parlamentarismus oder Liberalismus wie die Idee der Gleichheit, die er als Kommunismus verstand, ein Gift. In der hierarchischen Kastenordnung mit ihrer inhärenten, doch ethisch sanktionierten Ungleichheit sah er dagegen die Garantie für eine stabile und wohlgeordnete Hindugesellschaft – ganz im Sinn des Brahmanismus, der spezifischen Ideologie der traditionellen brahmanischen Oberschicht in der hinduistischen Gesellschaft mit ihrem Anspruch auf Statusprivilegien und ihrer Rolle als Hüter der wahren indischen Tradition. Die Protagonisten der Strömung identifizierten die Hindus mit Indien sowie mit der Geschichte und Kultur des Subkontinents. Hindus wären die Schöpfer einer der ältesten und zugleich hochentwickelten Zivilisationen, die weit älter ist als die der Muslime und Christen, und Hindus hätten schon tausend Jahre vor 1947 für die Be-

48 Vgl. Uma Chakravarti: Saffronising the Past. Of Myths, Histories and Right-Wing Agendas, in: Economic and Political Weekly, Vol. 37, No. 5 (January 31, 1998), S. 225 ff.

49 Vgl. Marzia Casolari: Hindutva's Foreign Tie-up in the 1930s. Archival Evidence, in: Economic and Political Weekly, Vol. 35, No. 4 (January 22, 2000), S. 218 ff.

50 M. S. Golwalkar: We or Our Nationhood Defined, Nagpur 1938, S. 27.

freiung des Landes von fremder Herrschaft gefochten, d. h. seit dem Eindringen islamischer Eroberer um 711 in Nordindien. Das sind ideologische Prämissen des heutigen virulenten politischen Hinduismus.

Auf politisch-parlamentarischer Ebene wurden hindunationalistische Ansichten in der spätkolonialen Phase von der Hindu Mahasabha vertreten, einer politischen Organisation, deren Ideologie wesentlich präziser formuliert war, die aber keine organisatorische Verbindung mit dem RSS unterhielt. Ihr Präsident von 1937 bis 1942 war V. D. Savarkar. In dieser Eigenschaft propagierte er unermüdlich die Grundthesen: Hindus sind eine eigene Nation; in Indien leben zwei antagonistische Nationen nebeneinander (d.h. Hindus und Muslime); religiöse, rassische, kulturelle und historische Affinität sind für die Nationbildung wichtiger als die territoriale Einheit.[51] Die Partei und die gesamte konservative Strömung, zu der sie gehörte, spielte jedoch in der Endphase des Ringens um Unabhängigkeit nur eine untergeordnete Rolle. Erst nach 1947, als sich das politische Spektrum zu differenzieren und zu formieren begann, erlangte die Strömung größere Bedeutung und Aufmerksamkeit. Die militante Hinduorganisation RSS geriet ins Rampenlicht, als einer aus ihren Reihen 1948 Mahatma Gandhi wegen dessen Bemühen um eine Versöhnung zwischen Hindus und Muslimen ermordete.

1951 wurde auf den Ruinen der Hindu Mahasabha eine hinduistische politische Partei in Gestalt des Bharatiya Jan Sangh (BJS – Indischer Volksbund) gegründet mit dem Ziel, gegen die Kongressideologie anzugehen. Diese Partei erhielt in den Parlamentswahlen bis in die siebziger Jahre weniger als zehn Prozent der Stimmen. Aus ihr ging nach politischen Metamorphosen in den siebziger Jahren unter aktiver Beteiligung von RSS-Funktionären im Jahr 1980 die Bharatiya Janata Party (BJP – Indische Volksunion) hervor. Deren erklärte Ziele waren Nationale Integration, Demokratie, positiver Säkularismus, Gandhi-Sozialismus und eine werteorientierte Politik. Auf dem ersten Nationalkonvent der Partei im selben Jahr verkündete der erste Präsident Vajpayee ein Drei-Punkte-Programm. Es umfasste *sangathan* (Organisation), *sangharsh* (Kampf) und *sanrachna* (konstruktive Arbeit).[52] In der Hindutva-Frage hielt sich die Partei zunächst mit Äußerungen in der Öffentlichkeit merklich zurück.

---

51 V. D. Savarkar: Hindu Rashtra Darshan, 2. Aufl., Bombay 1984, S. 11, 25, 45, 53, 78 und passim.

52 Partha S. Ghosh: BJP and the Evolution of Hindu Nationalism. From Periphery to Centre, New Delhi 2000, S. 86 f.

Doch der politische Hinduismus erweiterte im nachkolonialen Indien allmählich seine Basis und trat in mehrfacher Gestalt auf. Die neuen internationalen Vorgänge und die im Lande wurden entsprechend der ideologischen Vorprägung verarbeitet. In den Mitte der sechziger Jahre erschienenen Schriften von M. S. Golwalkar (damals Führer der RSS) wurde noch einmal eine zeitgemäß ergänzte Fassung der Ideologie des radikalen Hinduismus dargeboten.[53] Kapitel 3 des Buches handelt ausführlich von den „Inneren Gefährdungen“ und listet darin Muslime, Christen und Kommunisten auf, und zwar als Repräsentanten „fremder“ Ideologien, die – wie der Sozialismus – „absolut nichts mit der Tradition und den Idealen“ des indischen nationalen Lebens zu tun haben.[54] 1964 wurde der Hinduweltrat (Vishva Hindu Parishad – VHP) gegründet, primär mit dem Ziel, den Hinduismus international zu propagieren, die Hindus national zu einen, und u. a. die teils verlorenen Mitglieder der Gemeinschaft unter den Auslandsindern für die „nationalen“ Aufgaben zuhause zu reaktivieren. Die Rekonvertierung zum Hinduismus von Bevölkerungsgruppen, die angeblich ursprünglich Hindus gewesen waren, doch später unter Druck oder durch Schliche fremder Elemente den Islam oder das Christentum angenommen hatten (Angehörige unterer Schichten wie der Unberührbaren oder der Stämme), wurde Bestandteil der Agenda. Die Zielstellung widerspricht Prämissen des Hinduismus, der keine Mission kennt, die religiöse Haltung als persönliche Angelegenheit betrachtet und die Konvertierung von Menschen anderer Glaubensrichtungen nicht zu seinen Aufgaben zählt.

Ähnlich dem RSS, der die Funktion eines politischen Rückgrats übernahm, entwickelte sich der HVP zu einer Art konservativer ideologischer Stütze und Denkfabrik der Frontorganisationen des politischen Hinduismus, vor allem der nun im parlamentarischen System aufsteigenden BJP. Der VHP hatte in den 1990ern großen Anteil an der Propagierung und Organisierung spektakulärer Aktionen für den Aufbau des Rama-Tempels in Ayodhya.[55]

Die BJP nahm im Parteienspektrum einen phänomenalen Aufstieg. In den Wahlen 1984 hatte sie lediglich zwei Parlamentssitze errungen. Im Jahr 1991 stieg sie zur hauptsächlichen Oppositionspartei auf und verwirklichte damit ihr Ziel, „nationale Opposition“ zu werden. Doch bald bewältigte sie die nächste Etappe: den Griff nach der Macht. Er gelang der BJP mit Hilfe einer

53 M. S. Golwalkar: Bunch of Thoughts, Bangalore 1966.
54 Ebd., S. 193.
55 Manini Chatterjee: The BJP Political Mobilization for Hindutva, in: P. Bidwai/ H. Mukhia/ A. Vainik (Hrsg.): Religion, Religiosity and Communalism (wie Anm. 35), S. 100 ff.

von ihr geschaffenen und geführten, aus zwei Dutzend Parteien und Organisationen bestehenden „Demokratischen Allianz“ in den Wahlen von 1998. Im Interesse des Machtgewinns und des Machterhalts musste die BJP Kompromisse eingehen, um ihre Koalitionspartner auf einer gemeinsamen Aktionsplattform zusammen zu halten. Andererseits war der beträchtliche Zugewinn an Wählerstimmen für die BJP ein Indiz für eine politische Reorientierung von Teilen der Mittelschichten zu Gunsten des Hindunationalismus. Gleichfalls erfreuen sich seitdem BJP sowie die Hindunationalisten im allgemeinen einer kräftigen Unterstützung durch Angehörige der indischen Auslandsbourgeoisie, vor allem jener in den USA und Kanada.

Das Grundanliegen des Hindunationalismus – nämlich das Konzept *Hindutva* politisch zu verwirklichen, d. h. Indien zu einem Hindu-Indien (*Hindu rashtra*) zu machen – wurde mit der Bereitschaft der BJP zu politisch notwendigen Kompromissen nicht aufgegeben. Gleichsam arbeitsteilig und auf unterschiedlichen Ebenen (parlamentarisch, außerparlamentarisch in Form von nicht-staatlichen Organisationen oder durch freiwillige Sozialarbeiter direkt an der Basis) wirken verschiedene Organisationen in die gleiche Richtung und sichern damit der Hindu-nationalistischen Politik eine Massenbasis. Die Organisationen sind untereinander in Personalunion ihrer führenden Repräsentanten verbunden, die überwiegend einen RSS-Hintergrund haben, und bilden zusammen eine als „*Sangh Parivar*“ (Familie oder Vereinigung der Verbände) bezeichnete einflussreiche gesellschaftlich-politische Kraft im heutigen Indien. Deren strategisches Ziel ist mit den Gründungsprämissen des selbständigen Staates unvereinbar. Diese Tatsache ist nicht ohne weiteres offenkundig, weil die Hindunationalisten bislang im Rahmen des bestehenden Systems operieren und weder die Institutionen noch geltende politisch-ideologische Grundkonzepte direkt in Frage stellen. Sie interpretieren sie lediglich anders. Die Tätigkeit der Institutionen beeinflussen sie in ihrem Sinn durch Einflussnahme auf die personelle Ausstattung. Eine generelle „Umwertung aller Werte“ steht nicht auf der offiziellen Tagesordnung. So wird das Konzept Säkularismus nicht grundsätzlich in Zweifel gezogen, aber statt des bislang angeblich praktizierten Pseudosäkularismus ein „positiver“ Säkularismus verlangt. Der soll auf uneingeschränkter Gleichbehandlung aller Bevölkerungssegmente beruhen und beispielsweise die Sonderrechte für Muslime in Bezug auf die Zivilgesetzgebung aufheben, um so wahre Gleichheit unter den Staatsbürgern herzustellen. Auch das Ideal der Demokratie und des Sozialismus wird im allgemeinen nicht rundweg abgelehnt, doch es müsse „indisiert“ werden, mit der Bharatiya-Kultur, der genuin indischen (sprich

Hindu-) Tradition in Übereinstimmung gebracht werden. Daher der Rückgriff auf den sogenannten Gandhi-Sozialismus oder der Verweis auf republikanische Traditionen im alten Indien. Andere Felder sind ebenfalls betroffen. So wird die Beseitigung von verfassungsgemäßen Sonderregelungen für den Staat Jammu und Kaschmir verlangt – alles unter der Losung, die Einheit der Nation zu festigen.

Inzwischen tobt ein heftiger Kampf um die kulturelle Hegemonie in der Gesellschaft. Er findet mit besonderer Schärfe im Bildungsbereich und auf dem Gebiet der Geschichtsschreibung und -lehre statt. Die angeschobenen Revisionen laufen darauf hinaus, wissenschaftlich-rationale Anschauungen zugunsten unwissenschaftlicher Ansichten und Mythen zurück zu drängen; sie manifestieren sich in der „Erfindung“ einer neuen Tradition oder in der Konstruktion eines unwissenschaftlichen, auf Fehlinterpretationen, Legenden und Mythen basierenden nationalen Geschichtsbildes. Neben einer pseudowissenschaftlichen Literatur, die in den Veden, den ältesten überlieferten Texten, bereits die Vorwegnahme moderner wissenschaftlicher Erkenntnisse bis hin zur Nukleartechnologie finden will, gibt es inzwischen an höheren Bildungseinrichtungen neben den herkömmlichen indologischen Instituten, die sich der klassischen indischen Kultur widmen, Lehrstühle, die sich mit dem Studium der vedischen Astrologie, der vedischen Ökonomie und Naturwissenschaften befassen. Entsprechende Darstellungen dringen in die Lehrbücher für Schulen ein. Die Einzigartigkeit und das hohe Alter, die Kontinuität oder auch die Überlegenheit der angeblich von Hindus geschaffenen Zivilisation gegenüber den viel jüngeren der Muslime, Christen oder der des „Westens“ überhaupt soll damit herausgestellt werden.

Einem analogen Zweck dient der Geschichtsrevisionismus. Hier wird versucht, die These von der ursprünglichen Besiedlung Südasiens durch direkte Vorfahren der heutigen Hindus zu belegen, indem man die seit den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts durch Ausgrabungen bekannt gewordene Industal- oder Harappakultur mit der in den späteren vedischen Texten beschriebenen Kultur der Arier identifiziert, die wiederum nicht eingewandert, sondern in Südasien bodenständig gewesen wären. Das alles geht nicht ohne erhebliches Retuschieren der tatsächlichen Befunde und lässt sich mit wissenschaftlichen Erkenntnissen nicht vereinbaren. Ähnliches gilt für die Neuinterpretation der nationalen Befreiungsbewegung. Die Vorläufer der heutigen hindunationalistischen Strömung bieten hier kein rühmliches Bild. Unter der Ägide halbstaatlicher Lenkungsorgane (wie dem Rat für Geschichtswissenschaften oder dem Rat für Bildung, Forschung und technische Ausbildung)

und deren neuen Funktionären ist ein Umschreiben der Lehrbücher im Gange. In dem Zusammenhang kam es Ende der neunziger Jahre zu einem für indische Verhältnisse unerhörten Eingriff in die akademische Freiheit, als zwei bereits begutachtete und zum Druck fertig gestellte Dokumentenbände aus der geplanten vielbändigen Reihe „Towards Freedom“, die unter Schirmherrschaft des Rates für Geschichtswissenschaft publiziert werden und als indisches Gegenstück zur zwölfbändigen britischen Reihe „Transfer of Power“ konzipiert waren, auf höhere Weisung zurück gezogen wurden. Allerdings lässt die Tatsache, dass die praktische Bildungspolitik in die Zuständigkeit der Bundesstaaten fällt, noch Modifikationen zu, indem die zuständigen Behörden eigene Lehrbuchproduktionen an Autoren ihrer Wahl in Auftrag geben.

Neben den politisch motivierten offensichtlichen Geschichtsfälschungen ist ein begleitender Prozess Besorgnis erregend. Es gibt nach Untersuchungen indischer Historiker in neuen Schulbüchern, die in jeweiligen Landessprachen verfasst sind, eine Tendenz, von einer auf wissenschaftlichen Erkenntnissen basierenden und chronologischen Darstellung der indischen Geschichte abzugehen und stattdessen als bedeutsam betrachtete Ereignisse und Vorgänge in Gestalt von Heldenlegenden und Erzählungen von einzelnen Ereignissen aneinander zu reihen.

Die hier genannten Beispiele ließen sich durch analoge Vorgänge in anderen Wissensbereichen ergänzen. Insgesamt widerspricht das von den gegenwärtig Regierenden verantwortete Vorgehen jenem aufklärerischen Anliegen, das Jawaharlal Nehru einst als Entwicklung einer wissenschaftlichen Haltung (scientific temper) bezeichnete und das als Aufgabe sogar in den Verfassungstext der Republik Indien eingegangen ist.

Ausblick

Befindet sich die repräsentative Demokratie Indiens in einer Legitimations- und Existenzkrise?

Wie sind die fundamentalistisch anmutenden ideologischen und politischen Phänomene zu werten?

Welche Optionen gibt es für Indien?

Bislang überwiegen die Stimmen, die Indien als Aushängeschild der liberalen Demokratie in der Dritten Welt zwar gefährdet sehen, die jedoch weiterhin an die Lebensfähigkeit und Robustheit seines politischen Systems glauben, wenn nur dringende Reformen im Einklang mit der internationalen Entwicklung unter der Regie einer dazu berufenen und durchsetzungsfähigen

Regierung stattfinden. Das bedeutet Orientierung auf Reformen im Einklang mit den Tendenzen der kapitalistischen Globalisierung. Der aktuelle Hindunationalismus sowie andere Formen von Fundamentalismen, die es in Indien auch unter Muslimen wie anderen Gemeinschaften gibt, erscheinen dann zwar als für das gesellschaftliche Gefüge bedrohliche, jedoch kontrollierbare Vorkommnisse eher am Rande. In dieser Sicht wird der Zusammenhang zwischen den zersetzenden Auswirkungen der Globalisierung auf traditionelle Gemeinschaftsbindungen und der wachsenden Bereitschaft unter breiten Bevölkerungsschichten, „Ersatzreligionen" in Gestalt fundamentalistischer Ideologien zu folgen, weitgehend ausgeklammert.

Vertreter eines anderen Standpunkts stellen die Problematik in den Rahmen der Faschismusdiskussion und betrachten sie als Bestandteil der Suche nach einer gesellschaftlichen Alternative zur gegenwärtigen Ordnung. Linksliberale und marxistische Intellektuelle warnen schon seit Jahrzehnten vor faschistischen oder faschistoiden Tendenzen in der Politik der indischen Rechten. Zusammen mit diesen Intellektuellen stemmen sich Politiker ähnlicher Einstellung und linke politische Parteien seit langem auch praktisch gegen diese Tendenz. Dabei wird auf die Erfahrungen der Demokratie mit dem Faschismus in Europa zurück gegriffen, aber zugleich auf wesentliche Unterschiede in der Situation im seinerzeitigen Europa und im heutigen Indien verwiesen. Wenngleich es Kräfte am rechten Rand gibt, die unter Berufen auf alte sogenannte Gesetzestexte (*Manusmriti*) u. a. für eine Festigung der Kastenordnung oder den Ausschluss von Frauen aus dem öffentlichen Leben eintreten, erweist sich die politische Strategie des Sangh Parivar in der Praxis durchaus flexibel und nicht ausschließlich retrograd. Die Hauptströmung greift nur selektiv auf „alte" Werte zurück, denen sie zudem noch einen neuen Bedeutungsgehalt unterlegt. Scheinbar alte oder herkömmliche Symbole und Normen, die im Alltagsbewusstsein vieler Menschen verwurzelt sind, werden so pragmatisch für zeitgenössische politische Belange brauchbar gemacht.[56] Befürworter einer Abschottung gegenüber dem „Westen" oder der Moderne haben nicht die Oberhand. In der politischen Praxis sind die gegenwärtig Regierenden durchaus kompromissbereit und fähig, um sich mit den Trägern der Globalisierung und den Protagonisten einer unilateralen Weltordnung zu arrangieren.

Haben wir es also in Indien mit einem Fundamentalismus hinduistischer Prägung zu tun?

---

56 Uma Chakravarti: Saffronising the Past (wie Anm. 48), S. 232.

Hindutva (Hindutum), die ursprüngliche Bewegung zur Selbstbehauptung der Hindus, äußert sich zwar in der Sprache der Religion, verfolgt aber hauptsächlich politische Ziele. Ihre Autorität gründet sich nicht auf einen Kanon religiöser Texte, sondern auf ein bestimmtes Konstrukt der indischen Geschichte, Religionen und Kulturen. Im Gegensatz zum Anspruch, „eine ursprüngliche ‚Hindu'-Identität auf der Grundlage einer uralten, unveränderlichen ‚Hindu'-Tradition" zu repräsentieren[57], die sie zum Fundament einer neuen Hindu-Nation machen will, ist diese Sicht auf den Hinduismus und die indische Vergangenheit modernen Ursprungs und die Herstellung der propagierten Hindu-Identität eine künftige Aufgabe. Auch eine Analyse der Motive von Hindutva-Aktivisten, die an Ausschreitungen gegen Angehörige anderer Gemeinschaften beteiligt waren, zeigte, dass keineswegs fundamentalistische Erwägungen oder Symbole das Leitmotiv ihrer persönlichen Handlungen waren; sogar den Glaubenspluralismus unter den Hindus nahmen die Hindutva-Aktivisten problemlos hin.[58]

Der Begriff Fundamentalismus ist deshalb für das Phänomen des Hindunationalismus nicht angebracht.

Die Benennung der Repräsentanten des politischen Hindunationalismus als faschistisch bezieht sich weniger auf die terroristischen, gewaltsamen Formen ihres Vorgehens gegen andere Gemeinschaften. Denn Gewalt existiert in der indischen Gesellschaft weiterhin auch in anderer Gestalt: als Kasten-Klassen- und Geschlechterunterdrückung – trotz der Beschwörung von Gandhis Lehre der Gewaltlosigkeit in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Das Spezifische der indischen Situation ist vielmehr die kollektive Diskriminierung, Ausgrenzung und Verfolgung von Minderheiten der eigenen Gesellschaft, die als Andere im Vergleich zur Hindumehrheit angeblich außerhalb der kulturellen Traditionen des Landes stehen. Es handelt sich folglich um einen „kommunalen Faschismus" in einer pluralen Gesellschaft, deren nationale Identität nach dem Willen der Staatsgründer auf einer säkularen Basis beruhen und territorial begründet sein sollte.

In der Abwehr des Hindukommunalismus ist angesichts des „kulturell" begründeten Hindunationalismus und dessen auf kulturelle Homogenisierung

57 Shalini Randeria: Hindu-'Fundamentalismus': Zum Verhältnis von Religion, Geschichte und Identität im modernen Indien, in: Ch. Weiß/T. Weichert/ E. Hust/ H. Fischer-Tiné (Hrsg.), Religion – Macht -Gewalt (wie Anm. 47), S. 29.

58 P. Datta/B. Pati/S. Sarkar/T. Sarkar/S. Sen: Understanding Communal Violence. The Nizamuddin Riots, in: Economic and Political Weekly, Vol. 25, No. 45 (November 10, 1990), S. 2493.

zielende Politik die Verteidigung des vielgestaltigen Charakters des indischen kulturellen Erbes eine vordringliche Aufgabe. Das Vorhaben kann sich auf die tiefverwurzelte Tradition der Toleranz verschiedener Religionen in der indischen Gesellschaft berufen und diese mobilisieren. Historischer Fortschritt würde indessen eine „radikale Gleichheit“ der die Nation konstituierenden Gemeinschaften voraussetzen, wie ein indischer Theoretiker argumentiert.[59] Um das durchzusetzen, müsste sich eine breite nationale Allianz der demokratischen Kräfte formieren. Das wäre zugleich eine Voraussetzung für die Öffnung eines neuen Weges in die Zukunft, für eine mögliche gesellschaftliche Alternative.

59 Aijaz Ahmad: Radicalism of the Right and Logics of Secularism, in: P. Biwai/ H. Mukhia/ A. Vainik (Hrsg.) Religion, Religiosity and Communalism (wie Anm. 35), S. 55.

Leibniz-Sozietät/Sitzungsberichte *66(2004), 85–104*

Jörg Roesler

Die Rolle der New Economies in Konjunktur und Krise. Zur wirtschaftshistorischen Analyse anhand von Eisenbahnwesen, Automobilbau und Informationstechnologie

1. „New Economy“ – Das Auftauchen eines Begriffs

Von einer New Economy hat wohl als erster im Juli 1996 der amerikanische Notenbankchef Alan Greenspan gesprochen, als er in einer Rede vor dem US-Amerikanischen Kongress die Auffassung vertrat, dass es „kaum noch geleugnet werden kann, dass eine Konjunkturentwicklung, die sich grundsätzlich von den typischen Nachkriegskonjunkturzyklen unterscheidet“ in den letzten Jahren entstanden ist. Greenspan sah diesen Unterschied in einer seit Beginn der 1990er Jahre in den USA zu beobachtenden Wirtschaftsentwicklung „mit stabilen Zuwachsraten des Bruttosozialprodukts, sinkenden Arbeitslosenzahlen, beachtlichem jährlichen Produktivitätszuwachs und einer Entwicklung ohne inflationäre Tendenzen“. Als Ursache für diesen „wohltuenden Trend“ wollte Greenspan „die dramatischen Verbesserungen in der Computertechnik sowie der Kommunikations- und Informationstechnologie“ (im folgenden von mir summarisch als IT-Technik bezeichnet) ausgemacht haben (Scherrer, S. 2).

Der Begriff „New Economy“ wurde sehr schnell auch in Deutschland übernommen, als sich Ökonomen und Politiker ab Mitte der 1990er Jahre mit dem „amerikanischen Jobwunder“ zu befassen begannen. Immer häufiger war auch in Deutschland von einer „Neuen Ökonomie“ die Rede, welche die alte Regel wirtschaftlicher Entwicklung, der zufolge jeder Aufschwung unweigerlich in einer Krise endet, außer Kraft setzt. Die New Economy schien die Grundlage für einen fundamentalen Wandel in Wirtschaft und Gesellschaft zu sein. „Nichts bleibt wie es einmal war – so lässt sich das Merkmal der New Economy wohl am besten beschreiben“ verkündete der Präsident der Unternehmensberatungsfirma McKinsey Europe (vgl. Hickel, S. 45).

Natürlich gab es nicht nur Enthusiasten, sondern auch Kritiker der neuen Lehre – hauptsächlich von links wie Karl Georg Zinn in Aachen, Joachim Bischoff in Hamburg (Bischoff, S. 12–14), Rudolf Hickel in Bremen und Elmar Altvater in Berlin (Altvater/Mahnkopf), die sich gegen das „geschwätzige Fabulieren über eine völlig neue, quasi ewige Prosperitätskonstellation, die von einer ‚New Economy' eingeleitet worden wäre" (Zinn, S. 15), wandten. Doch auf diese Stimmen wurde kaum gehört, solange die IT-Firmen boomten. Erst als im Jahre 2000 „der längste Aufschwung in der US-Wirtschaftsgeschichte"[1] zu Ende ging, als an den Börsen in New York und dann auch in Frankfurt am Main die Aktienkurse der Vorzeigefirmen der IT-Technik von Microsoft und AOL-Time Warner bis EM.TV, Mobilcom und Intershop purzelten, kamen Zweifel an der Krisenresistenz der New Economy auf. Der Euphorie machte allerdings nicht nüchterne Betrachtung Platz. Vielmehr wurde, was gestern noch gepriesen worden war, nun heruntergespielt oder gar lächerlich gemacht. Jetzt hieß es: Keine Krisenanfälligkeit? „In der Euphorie hat man daran geglaubt. Das war reines Wunschdenken, eine klare Fehleinschätzung". Die New Economy sei auch nicht wirklich neu gewesen. „Im übrigen hat es ja auch schon in früheren Zeiten technologisch induzierte Konjunkturzyklen gegeben" (DT 14.2.01).

Die New Economy, ihr Aufstieg und Fall – ein Wiederholungsfall ? Dieser Gedanke hat nach dem Absturz von Dax und Nemax[2] im Jahre 2000 in Reminiszenzen über die „Neue Ökonomie" mehrfach Beachtung gefunden. Kein Zweifel, schon früher hatte es wiederholt Wirtschaftskonjunkturen gegeben, die in engem Zusammenhang mit der Einführung neuer Technologien standen. Der sowjetische Ökonom Kondratieff hat daraus bereits 1926 eine der Theorien des langfristigen Konjunkturzyklus entwickelt. Doch im Falle der New Economy der 1990er Jahre ging es nicht nur um die gegenseitige Beeinflussung von Technologie und Ökonomie, sondern auch um das Wechselverhältnis zwischen beiden und Wirtschaftstheorie sowie Wirtschaftsideologie. Die (in den USA) ungewöhnlich lange Konjunktur schien nicht nur zu bestätigen, dass es sich auszahlt, wenn sich der Staat aus der Wirtschaftslenkung zurückzieht. Die sich rasch ausbreitenden neuen Technologien galten auch als handfester Nachweis dafür, dass diese Marktwirtschaft von einer neuen Qualität sei, nicht mehr identisch mit der „alten", die sich in Phasen von Konjunk-

1 Laut dem US-„Komitee zur Datierung der Industriezyklen" dauerte der Aufschwung vom März 1991 bis März 2001 (Wolf, S. 66 f.).

2 Aktienindex der Frankfurter Börse allgemein (Dax) und für junge Unternehmen der New Economy (Nemax).

tur und Krise bewegt und die den Unterschied zwischen arm und reich immer wieder reproduziert hatte.

In ihrem Zusammenspiel von Technologie, Ökonomie, Wirtschaftstheorie und Wirtschaftsideologie setzte sich die New Economy der 1990er Jahre von den meisten technologisch induzierten Konjunkturzyklen der vergangenen 150 Jahre ab. Der New Economy Boom war schon etwas Besonderes, aber nicht etwas Einmaliges, wie angenommen wurde, solange er funktionierte, und auch kein üblicher Zyklus, wie behauptet wurde, als die Krise kam. Es hat, wenn man eine Zeitperiode von etwa anderthalb Jahrhunderten zurückblickt, zwei lange Konjunkturphasen unter vergleichbaren Rahmenbedingungen und von vergleichbarer Komplexität gegeben wie in den 1990er Jahren, zwei weitere „New Economies“, wenn man so will.

Es handelt sich erstens um den von Ende der 1850er Jahre bis Anfang der 1870er Jahre[3] andauernden Boom, dessen besonders stürmische letzte Phase (1869–1873) in die deutsche Wirtschaftsgeschichte als Gründerjahre eingegangen sind und die im Gründerkrach 1873 ihr jähes Ende fanden. Die Gründerkrise ist auch als „Eisenbahnkrisis“ (Sartorius, S. 285) bezeichnet worden, denn es war das Eisenbahngeschäft, das damals ganz wesentlich die Konjunktur getragen hatte, und es waren die Aktien von Eisenbahngesellschaften – deutschen, europäischen, amerikanischen – die beim Börsenkrach die größten Kursverluste erlitten.

Eine zweite Parallele sehe ich in der Entwicklung der amerikanischen Wirtschaft während der „Grand Prosperity“[4], die Anfang der 1920er Jahre einsetzte und die Ökonomie der USA bis zu jenem „Schwarzen Donnerstag“ im Oktober 1929 prägte, an dem die an der New Yorker Börse gehandelten Aktien über Nacht schlagartig an Wert verloren. Dieser „Schwarze Donnerstag“ (in Europa als „Schwarzer Freitag“ bekannt) leitete bekanntlich die Weltwirtschaftskrise (1929–1933) ein, die keinen der größeren Industriestaaten verschonte mit Ausnahme der Wirtschaft der allerdings nicht mehr kapitalistisch organisierten Sowjetunion.

Nicht nur symbolisch, sondern auch mit seinem realen Beitrag zum Wirtschaftsboom der 1920er Jahre stand (in den USA, noch nicht in Deutschland) das Auto im Mittelpunkt jenes Aufschwungs und auch des Abschwungs während der „Great Depression“.

---

3 Im folgenden kurz: 1860er Jahre.

4 Auch als „Golden Age“ bezeichnet. Davon abgeleitet ist die Bezeichnung „New Golden Age“ für die USA der 1990er Jahre.

Dem Vergleich dieser drei „New Economies“ hat sich vor allem der Wirtschaftshistoriker zu stellen. Eric Hobsbawn hat bei seiner Besichtigung des „Zeitalters der Extreme“ auf das „unglaublich kurze Gedächtnis der Wirtschaftstheoretiker und -praktiker“ hingewiesen und die Historiker aufgefordert, sich „professionell an das (zu) erinnern, was der Mitbürger zu vergessen wünscht“(Hobsbawn, S. 137).

Um die gesellschaftliche Funktion der „New Economies“ zu erfassen, sind in die Analyse über das technologische Moment und die rein wirtschaftliche Seite hinaus auch sozial- und mentalitätsgeschichtliche Überlegungen einzuschließen. Denn die zu untersuchenden Perioden sind Jahre gewesen, in denen die Anziehungskraft des Kapitalismus für breite Teile der Bevölkerung, vor allem für die Mittelschichten, größer war, als in den Jahrzehnten zuvor und danach, sowohl was den Glauben an die gepredigte Unumkehrbarkeit des eingeschlagenen Wachstumspfades betrifft als auch den Versuch, sich am wirtschaftlichen Segen, der über das Land kam, seinen Anteil zu sichern, selbst Aktien zu erwerben, sich an den Börsenspekulationen zu beteiligen.

2. Die den New Economies zugrunde liegenden technologischen Innovationen

Die jeweils wichtigsten, in ihrer Zeit als „Quantensprünge der Verkehrsentwicklung“ gefeierten Innovationen (Stierle, S. 15), die die gesamten ökonomischen Verhältnisse durchdrangen, sind bereits genannt worden. Für die 1860er Jahre wird zuweilen neben der Eisenbahn noch auf das Dampfschiff, das (Übersee-) Kabel und den Telegraph bezug genommen (James, S. 34; Faulkner, S. 524). Für die 1920er Jahre werden z. T. noch vor der Automobilproduktion die massenhafte Ausbreitung des Telefons, die Entwicklung der Kinoindustrie und der Flugzeugbau genannt (Hickel, S. 13, 46). Die wichtigsten Felder der New Economy der 1990er Jahre hat Rudolf Hickel so zusammengefasst: „Materielle Güter wie Computer-Hardware (PCs, Server), Telekommunikationsnetze und -endgeräte, immaterielle Güter wie Software für Betriebssysteme und Anwendung einerseits, Dienstleistungen (Bereitstellung von Netzen, Netzzugang, Beratungsleistungen zur Gestaltung von Internet-Auftritten, Lieferung von Inhalten bzw. ‚Content’) andererseits“ (Hickel, S. 22).

Die Einflussnahme dieser Produktionen auf die Volkswirtschaft ergab sich nicht so sehr aus dem Gewicht der neuen Branchen in der Gesamtökonomie (in den USA 1999 7,3%, in Deutschland 5,8 % des BIP) (Stierle, S. 19), son-

dern daraus, dass sich ihre Dynamik auf die gesamte Wirtschaft übertrug, diese durchdrang bzw. mitriss. So ist berechnet worden, dass z. B. die Computerbranche in den USA auf dem Höhepunkt des Booms der 1990er Jahre, zwischen 1996 und 1999, mit 24% zum allgemeinen Wachstum der Arbeitsproduktivität beitrug, obwohl auf diese Branche nur ein Prozent des in den USA angelegten Kapitals entfielen (Onliner/Sichel, S. 4). Insgesamt gesehen kamen durch die stärkere Nutzung von Computern, Software und Kommunikationsausrüstungen in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre je nach Berechnungsart 48 % bzw.74 % des Produktivitätszuwachses zustande (Scherrer, S. 4).

In den 1920er Jahren (1923) belief sich in den USA der Anteil der Automobilindustrie, gemessen an der Beschäftigtenzahl, auf nur 7,5 % der Arbeiter und Angestellten in der metallverarbeitenden Industrie (Woytinski, S. 227–230). Doch brachte die Erweiterung der Automobilproduktion in den fünfzehn Jahren von 1914 bis 1929 unmittelbar oder mittelbar vier Millionen Arbeitsplätze und damit Beschäftigung für „einen beträchtlichen Teil des Bevölkerungszuwachses von 17 Millionen“ in diesem Zeitraum. Das Kraftfahrzeug schuf in den 1920er Jahren „genügend neue Industrie und neuen Wohlstand, um die ganze Wirtschaftsmaschine mehr auf Touren zu bringen“ (Faulkner, S. 628). Die Verdoppelung der Produktivität je Arbeiter war im großen Maße auf die Entwicklung der Massenfertigung und die Einführung der „wissenschaftlichen Betriebsführung“, des Taylorismus in der Industrie zurückzuführen, die ihren Ausgangs- und ersten Höhepunkt in der Massenfertigung von Automobilen hatte (Lacey, S. 94–97). Das Auto ermöglichte gegenüber den schienengebundenen Fahrzeugen eine flächenhaftere Erschließung und führte damit transportökonomisch zur Entwicklung neuer Wirtschaftsstandorte abseits der Bahnanlagen.

Ähnliche Berechnungen und Schätzungen wie für die Computer- und die Automobilbranche sind für die Eisenbahn nicht bekannt. Doch lässt sich der Anstoß, der von der Verbreitung der Eisenbahnen für die gesamte Wirtschaft ausging, nachvollziehen, wenn man sich die Vorzüge der Bahn gegenüber den bis dahin zur Verfügung stehenden Transportmitteln vor Augen hält: Die Eisenbahnen gaben einen gewaltigen Impuls zum Anwachsen des Personenverkehrs – in England beispielsweise auf das Zehnfache zwischen 1850 und 1855 allein –, da sie schnelle, sichere und vor allem billige Reisemöglichkeiten boten (König, S. 138–141). Neben größerer Mobilität für alle bedeutete die Eisenbahn speziell eine Zeit- und Geldersparnis für Gewerbetreibende. Auch für den Güterverkehr bedeutete die Eisenbahn einen Wachstumsim-

puls, da nun schnelle Beförderung zu niedrigen Preisen geboten wurde. Mit der Bahn wurde eine bis dahin unbekannte Regelmäßigkeit im Handel und Verkehr hergestellt (Pohl, S. 227).

Die technisch-ökonomisch bedingte, weit über ihr anteiliges Gewicht hinausreichende Bedeutung der neuen Branchen erklärt, warum die moderne Technologien verkörpernden Zweige für das Unterpfand einer „Neuen Wirtschaft“ gehalten wurden. Dass die Ausbreitung der neuen Branchen in den 1860er, 1920er und 1990er Jahren in Deutschland bzw. den USA einherging mit einer Periode langen, nicht durch eine Krise unterbrochenen Wachstums, erhöhte die Suggestivkraft jener Argumente, die auf die Behauptung hinaus liefen, mit der neuen Technologie sei auch eine ganz neue Art der (kapitalistischen) Wirtschaft eingezogen, die ersehnte Variante ohne Krisen und Rückschläge, mit zunehmendem Wohlstand für immer mehr Menschen.

Wenn der wirtschaftliche Aufschwung auch im ganzen Lande zu spüren war, auch für den „einfachen Mann“ durch die Zunahme der Beschäftigungsmöglichkeiten und eine Verbesserung seines Einkommens, so bildete sich die positive Entwicklung doch am deutlichsten an der Börse ab. Hier, so schien es wenigstens, ließen sich die Früchte der New Economy am raschesten ernten, und das durchaus nicht nur für die kleine Schicht der „Börsenjobber“, Großaktionäre und Spekulanten.

3. Die Aktienbörse als Motor der New Economies

Im Gedächtnis der Menschen ist geblieben: Sowohl in den 1860er, den 1920er und den 1990er Jahren fiel die lange Periode des wirtschaftlichen Wachstums zusammen mit gehäuften Aktivitäten an den Aktienbörsen. Vor allem für Aktiengesellschaften im Bereich der neuen zukunftsträchtigen Technologien war das Abheben der Kurse von der realen Umsatz- und Gewinnentwicklung der betreffenden Betriebe, die Herausbildung der sogenannten Aktienblase, charakteristisch. Eisenbahnaktien fanden in den Gründerjahren reißenden Absatz. Die Käufer betrachteten bald jede Eisenbahnaktie, die auf dem Markt angeboten wurde, als Los mit Gewinngarantie. Nicht anders erging es den Aktien der Technologiefirmen während der 1920er Jahre. Siebzig Jahre später waren es die Aktien von IT-Firmen, die heiß begehrt waren. Besonders rasch stiegen die Aktienkurse in Deutschland an einem speziellen Börsensegment, dem Neuen Markt. Der war im März 1997 ausdrücklich für neugegründete Unternehmen der Kommunikations- und Informationstechnologie nach dem Vorbild der amerikanischen Techno-

logiebörse Nasdaq und parallel zu dem Noveau Marché in Frankreich, dem Nuovo Mercato in Italien, dem Swiss New Market geschaffen worden.

Ob die neuen Technologiefirmen nun in den Gründerjahren Eisenbahnbau betrieben, in den 1920er Jahren Flugzeuge herstellten oder – wie das Jenaer New Economy-Unternehmen Intershop in den 1990er Jahren – Software für Online-Bestellsysteme zum Absatz von Waren über das Internet entwickelten und vertrieben – ihnen allen erschlossen sich nach ihrem Börsengang auf dem Aktienmarkt großartige Finanzierungsmöglichkeiten. Die benötigten sie vielfach auch. Denn bei den Eignern und Managern der neuen Technologieunternehmen handelte es sich in der Regel nicht um Sprösslinge saturierter Firmendynastien, sondern um „Menschen aus dem Volke". Eigenkapital war also knapp. Geld hatte auch der Gründer von Intershop, der Pfarrerssohn und abgebrochene Physikstudent Stephan Schambach zunächst vor allem nötig. Der 1989 auf der „Messe der Meister von Morgen" in Leipzig Ausgezeichnete machte 1993 zusammen mit zwei Freunden die erste eigene Internet-Firma (Netconsult Computersysteme GmbH) auf (ND 13.2.02). Die Jungunternehmer erkannten bald die Vorteile der kommerziellen Nutzung des Internet. 1995 hatten sie bereits ein 12 000 Artikel umfassendes virtuelles Computerkaufhaus mit Namen „Intershop" als größte Electronic Commerce-Installation in Europa geschaffen. Zweieinhalb Jahre später, im Juli 1998, war es dann so weit: Intershop ging als erste reine Internetfirma an den Neuen Markt (Richter, S. 2 f.). Der Ausweis war technische Kompetenz, nicht betriebswirtschaftlicher Erfolg. Intershop machte noch Verluste – wie 93 % der Internet-Firmen, die 1999 an die Börse gingen (Wolf, S. 145). Die Intershop-Aktie, mehrfach überzeichnet, stieg bereits am ersten Börsentag um 160%. Der Börsenwert der Firma betrug im Jahr 2000 11,3 Mrd. €. Das waren 8 Milliarden mehr als im Vorjahr (Heismann, S. 150).

Wo in der IT-Branche so viel Geld – und sei es zunächst einmal fiktives Kapital, „papierne Duplikate des wirklichen Kapitals" (Marx) – gemacht wurde, da blieben die Technikpioniere nicht unter sich. Geschäftemacher aller Art stellten sich ein, Bilanzen wurden des Kurses wegen gefälscht**.** Bald war ein „allgemeines Klima von Betrug und Korruption" im Wirtschaftsleben zu beobachten (Wolf, S. 140). Zu den harmloseren Betrügereien gehörte es noch, seine Firma umzubenennen, d. h. dem alten Namen ein dot com oder einen anderen Internet-Begriff anzuhängen. Eine Studie ermittelte für die USA 183 börsennotierte Unternehmen, die zwischen Juni 1998 und August 2001 so verfuhren (DT 23.12.2002).

Schon immer mischte sich in vielen der New-Economy-Chefs der Wagemut eines Pionierunternehmers mit der Manipulationsbereitschaft eines Betrügers.

Der deutsche Eisenbahnkönig Strousberg arbeitete von Anfang an nicht nur für die Vision, durch Erschließungsbahnen ganze Landstriche in die Moderne zu bringen. Schon für die Tilsit-Insterburger Bahn entwickelte er die Grundideen des später berüchtigten „Systems Strousberg“ (Ohlsen, S. 52). Den Umfang des Aktienkapitals ganz bewusst höher anzusetzen als die Baukosten überhaupt, und dann die Anleger damit zu locken, dass die Aktien an der Börse etwas unter ihrem angeblichen Wert angeboten wurden, war jedenfalls moralisch zweifelhaft und vom Gesetzgeber nicht erwünscht, wenn auch nicht unbedingt ungesetzlich (Gömmel, S. 9). Der Stock-Option-Plan, d. h. die Bezahlung der Manager durch Aktien der eigenen Firma als Gehaltsersatz, durch ein Luftgehalt sozusagen, erweist sich bei näherem Hinsehen auch nicht als Erfindung der 1990er New Economy. Das „System Strousberg“ beinhaltete derartige Manipulationen bereits Mitte der 1860er Jahre.

4. Die Gründer aus Aushängeschild der New Economies.

Henry Ford war nicht nur der Chef des (damals) größten Konzerns einer der modernsten Branchen, über die die USA in den 1920er Jahren verfügte: Er war, nachdem er sein Modell „T“ gestartet hatte, die Personifizierung des modernen amerikanischen Kapitalismus, ein, wie einer seiner Biografen schrieb, „Volksheld“ (Lacey, S. 149).

Was der „Autokönig“ Henry Ford für die 1920er Jahre in den USA war, war Bethel Henry Strousberg, der „Eisenbahnkönig“, in den 1860er Jahren in Deutschland. Für die USA wäre für jene Zeitperiode der „Eisenbahn-, Land-, Schlot etc. Baron“ (so Friedrich Engels) Cornelius Vanderbilt zu nennen. „Dr. Strousberg“ galt in den Gründerjahren nicht nur als Eisenbahnkönig und ökonomischer Wunderdoktor. Er wurde auch als Kulturheros und Wohltäter der Menschheit verherrlicht. Die zeitgenössischen Zeitungen und Zeitschriften „befassten sich ausführlich mit allem, was Strousberg tat und dachte oder angeblich getan oder gedacht hatte, und schufen dabei den populären Mythos vom ‚Mann, der alles kann’... Sein Bild ... hing in Schaufenstern neben dem Porträt des großen Bismarck und der kleinen Lucca, die, von der Wiener Hof-oper kommend, damals als der Liebling aller Berliner galt“, schrieb ein Zeitgenosse über den Eisenbahnkönig (Ohlsen, S. 126 f.).

Die IT-Technik „im Weltmaßstab“ personifizierte in den 1990er Jahren zweifellos der Microsoftchef Bill Gates, der „Anführer der Informationsrevo-

lution“ (Derber, S. 30). Für Frankreichs New Economy stand der Name Jean-Marie Messier, der den Konzern Vivendi Universal vom biederen Dienstleister im Bereich der Wasserversorgung zum zweitgrößten Medienkonzern der Welt entwickelt hatte. In Deutschland kam Messiers Ruhm der von Telekomchef Ron Sommer noch am nächsten. Business wurde immer mehr zum Show-Business.

Von den Medien hoch gelobt wurden aber nicht nur die ganz Großen der New Economy. Den Jenenser Intershop-Chef Stephan Schambach feierte der „Spiegel“ als „König der Jungunternehmer Deutschlands“, das „Manager Magazin“ als „Popstar der Neuen Wirtschaft“, „Business Week“ sprach von „Germany`s Hotstar“.

Dank der ausführlichen Behandlung der Helden der Computerwelt, der Autoindustrie bzw. des Eisenbahnbaus in den Medien konnte das Volk sie bewundern lernen, samt dem Wirtschaftssystem, das ihren Aufstieg ermöglicht hatte. Unmittelbar als Karrierevorbild nehmen konnten sich die Helden der New Economies jedoch nur die wenigsten. Doch bestand eine Möglichkeit, an deren Aufstieg zu Reichtum und Glamour nicht nur als Beobachter teilzuhaben, sondern für sich selbst einen Teil von jenem Kuchen zu ergattern, der den Helden des Internet, der Autoproduktion bzw. des Eisenbahnbaus so gut bekam. Diese Möglichkeit war durch den Kauf von Aktien jener High Tech-Firmen gegeben, denen die Heroen der New Economy vorstanden. Sie bewunderte man nicht nur als Wirtschaftsgrößen – ihnen glaubten viele auch in Punkto Aktienkauf aufs Wort. Untersuchungen einer PR-Agentur haben ergeben, dass in Deutschland 49 % der potentiellen Aktionäre ihre Aktienkäufe nach dem Image des Vorstandsvorsitzenden des Unternehmens, das Aktien anbot, ausrichteten, in den USA waren es sogar 95 % (Risse, S. 111).

5. Die Konjunktur eines „Kapitalismus fürs Volk“

Der Kauf von Aktien wurde zu der Möglichkeit fürs „Volk“, sich in die Technologieunternehmen einzubringen. Er war auch eine Notwendigkeit für das Funktionieren der „New Economy“, denn das einzig neue Geld, das in das Nullsummenspiel der Aktienbörse hineinfließt, ist das Geld, das die Emittenten bekommen, wenn eine neue Aktie an die Börse geht oder das Aktienkapital einer bestehenden AG erhöht wird.

Dieses Geld stellen die Kleinanleger oder Kleinaktionäre zur Verfügung, sofern sie die angebotenen Aktien kaufen. Eine entsprechende Agitation haben PR-Agenturen nicht erst in diesem Jahrhundert entwickelt. „Die herrlichsten Prospekte wurden in der Presse verbreitet“, heißt es bei Sartorius dazu. „Wer

kein Geld hatte zu kaufen fand es bei den Banken, die, unter Sicherheiten für sich selbst, die Unerfahrenen mitzumachen anspornten“ (Sartorius, S. 282).

Für die Propagierung neuer Aktienemissionen wurden auch in den 1990er Jahren Ausgaben nicht gescheut. Die Technologiefirmen verbrauchten enorme Mittel für Anzeigen in der rasch wachsenden Zahl von Zeitschriften und Magazinen, die sich mit dem Geschehen an den Aktienmärkten beschäftigten (Rupp, S. 238). Geschätzte 900 Millionen D-Mark investierte Ron Sommer allein im Vorfeld des ersten Börsengangs der Telekom 1996 für Werbung (Risse, S. 185). Dabei handelte es sich für ihn um eine wohlüberlegte Ausgabe: Ein wahrer Run setzte auf das begehrte Objekt Telekom-Aktie ein. „Rentner plünderten ihre Sparbücher, Familienväter kündigten Lebensversicherungen, konservative Anleger wechselten ins spekulative Fach, weil alle um jeden Preis dabei sein wollten“, hieß es in der Besprechung eines 2002 erschienen Buches über die jüngsten Entwicklungen an der Börse mit dem Untertitel: „Die Börse, der Wahn und das Begehren“. Erleichtert wurde die Hinwendung des „Volkes“, eigentlich mittelständischer Schichten, zum neuen Metier durch die große Stückelung der Telekom-Börsenpapiere. „Nicht mehr als ein Kinobesuch mit der Familie“ sollte die Aktie nach Vorstellungen des Telekom-Vorsitzenden Ron Sommer kosten. Der erste Börsengang der Telekom wurde ein voller Erfolg. Über zwei Millionen Kleinaktionäre waren mit von der Partie. Der Telekom-Chef sammelte 21 Milliarden DM an den internationalen Kapitalmärkten ein (Risse, S. 186). Insgesamt erhöhte sich in Deutschland die Zahl der direkten Aktienbesitzer zwischen 1988 und dem ersten Halbjahr 2000 von 3,2 auf 6,2 Millionen, fast eine Verdoppelung (SZ 24.9.03). Im Sommer 2001 gab es nach Angaben des Deutschen Aktieninstituts (DAI) 13,4 Millionen Besitzer von Aktien und Aktiendepots. Das waren etwa 21 % der erwachsenen Bevölkerung der Bundesrepublik (SZ 5.8.03).

Der erste Unternehmer in der deutschen Börsengeschichte, der die Aktien so zu stückeln begann, dass auch der „gemeine Mann“ am Aktienboom teilnehmen konnte, war der „Eisenbahnkönig“ Strousberg. Der Appell ans „Volk“, sich am mühelosen Geldverdienen zu beteiligen, blieb schon in den Gründerjahren nicht ungehört: „Damals“, schreibt Sartorius, „wollten der hohe Adel und die Geheimräte ebenso mühelos verdienen wie die Kutscher und die Dienstmänner, die Bankherren wie die Briefkopisten“ (Sartorius, S. 282). Die „Volksaktie“ wurde zu *einem* Merkmal der zunehmenden Identifizierung von Millionen mit der Neuen Ökonomie und dem ihr zugrundeliegenden kapitalistischen Wirtschaftssystem; der „mitarbeiternahe“ Unternehmer neuen Typs, der in vielen Fällen Neugründungen (Start ups)

von Multimedia- und Internetfirmen (Dotcoms) vorstand, zu einem zweiten. Der moderne Chef der Dotcoms, deren Zahl im Jahre 2000 in Berlin von 440 auf 850 anwuchs, wovon sich allein in den Hinterhöfen der Chausseestraße in Berlin-Mitte („Silicon alley“) 50 ansiedelten (DT 24.3.2001), ließ nicht nur die innerbetriebliche Kleiderordnung der Unternehmen der „Old Economy“ beiseite. Seine Mitarbeiter, die einen Teil ihres Lohnes in Form von Aktienoptionen erhielten und damit am steigenden Kursgewinn beteiligt waren[5], durften ihn häufig auch duzen. Es war durchaus möglich, dass der neueingestellte Mitarbeiter in der Pause den geschäftsführenden Jungunternehmer beim Tischfußball schlug. Dafür arbeitete der Mitarbeiter „nach Bedarf und Anforderung“ freiwillig auch unbegrenzt länger, wenn dies die Expansion des Unternehmens erforderlich machte. Die Behandlung eventuell doch entstehender innerbetriebliche Probleme wurden mit neuartigen, die Tätigkeit des Betriebsrats ersetzende Strukturen wie „Round Table“ oder mit „Coaching“-Verfahren bewältigt (Hickel, S. 106-112).

Eine Arbeitswelt ohne Ausbeutung – oder bestenfalls mit Selbstausbeutung von Mitarbeitern und Chef –, ein durch Spaß, Spannung und Risiko bestimmtes Arbeitsleben schien geboren, der Kapitalismus „smart“ geworden zu sein. Unter der jungen Generation dürften die Arbeitsbedingungen in den Start ups wesentlich dazu beigetragen haben, dass geglaubt wurde, das Zeitalter des „Kapitalismus mit menschlichem Antlitz“ habe in den Technologiefirmen der „Neuen Ökonomie“ bereits begonnen.

Sowohl das „Volk von Aktienbesitzern“ als auch die „klassenlose Betriebsbelegschaft“, die den Kapitalismus zeitweise für ein breites Publikum so attraktiv gemacht hatten, wurden in Frage gestellt, als die New Economies in die Krise gerieten.

6. Der Börsenkrach und seine unmittelbaren Folgen

Der Absturz der Aktienwerte war von den Beteiligten – Eigentümern, Managern, Kleinaktionären – nicht erwartet worden. Die Konjunktur könne bestenfalls nachlassen, wenn der Bedarf an neuer Technik gestillt sein würde, beruhigte man sich anfangs. Zum Zeitpunkt, als die Krise jeweils einsetzte, waren aber noch Tausende von Kilometern Eisenbahnstrecke in aller Welt zu bauen, selbst in den USA benötigten noch Millionen Familien ein Auto, hatte

5 Die Mitarbeiter erhielten das Recht, an Stelle eines Teiles ihres Lohnes Aktien des eigenen Unternehmens zu einem festgelegten Preis zu erwerben. Der Preis war in der Regel der Preis der Aktien zum Zeitpunkt der Ausgabe der Optionsrechte (Rupp, S. 28 f.).

das Internetshopping gerade erst einmal einen einstelligen Prozentanteil am Warenumsatz in den technologisch am weitesten fortgeschrittenen Staaten erreicht[6]. Gemessen am Bedarf schienen die IT-Firmen also weiterhin krisensicher, als die Börsenkurse im Jahre 2000 zu purzeln begannen und die Dotcoms ganz besonders betroffen waren.

Das war nicht nur für die 1990er Jahre charakteristisch: Wer Aktien von Betrieben der New Economy erworben hatte, wurde das erste Opfer des Börsenkrachs. Vor allem auf Eisenbahnaktien bezieht sich Sartorius' Einschätzung der Gründerkrise: „Viele schlechte Effekten waren nicht zu einigen Prozenten des Nominalkapitals (mehr) umzusetzen" (Sartorius, S. 285).

Die Kursverluste an der Berliner Börse nach 1873 waren allerdings vergleichsweise gemäßigt, wenn man sie mit den Folgen des „Schwarzen Donnerstags" (29. Oktober 1929) an der New Yorker Börse vergleicht. Zwischen September 1929 und Januar 1933 fielen die Industriepapiere nach dem Dow-Jones-Index im Durchschnitt um 83 % (Faulkner, S. 666).

Groß waren die Verluste der Aktionäre auch nach dem Ende des IT-Booms in Deutschland. 104 € war die T-Aktie noch Anfang 2000 wert, kaum mehr als zehn € zwei Jahre später. Neunzig Prozent Verluste musste mancher Anleger verkraften. Und das ging ihm nicht nur mit den Aktien der Telekom so. Die Marktkapitalisierung der 430 größten börsennotierten deutschen Unternehmen schrumpfte in den Jahren 2001 und 2002 von 890 Mrd. € auf gerade noch 315 Mrd. € oder um 65 %.

Der Wertverlust der Unternehmen am Dax wurde noch weit übertroffen von den Kursverlusten der Unternehmen am Neuen Markt. Der Nemax-All-Share-Index fiel von seinem Hoch im Frühjahr 2001 bis Anfang 2003 um 95%. Die Marktkapitalisierung der im Nemax gelisteten Technologiefirmen, welche zu besten Zeiten 230 Milliarden € betrug, war im Januar 2003 auf 21 Mrd. € gesunken, was einen Aktienwertverlust von 209 Mrd. € bedeutete. Insgesamt lösten sich in Deutschland im Ergebnis des Börsenkrachs nach dem Ende der IT-Hausse etwa 600 Mrd. € in Luft auf, in den USA verloren die Aktionäre über 5000 Mrd. Dollar (Ogger, S. 14).

In den New Economies ließen Firmenzusammenbrüche nach dem Platzen der Aktienblase nicht lange auf sich warten. Die Zweige der „Old Economy" folgten bald nach. „Schon 1874", im Jahr nach dem Gründerkrach, schreibt Sartorius, „zeigen die Eisenbahnen große Ausfälle ... und am Ende des Jahres

6 Der Otto-Versand, weltweit der größte Versender, machte 2000 lediglich 5,3 % seines Umsatzes im Internet (Richter, S. 23).

wird von einer ausgesprochenen Eisenbahnkrisis gesprochen. Im folgenden Jahr hat das Montangewerbe seinen Zusammenbruch. ... Gewerbe, die mit jenem zusammenhängen, schließen sich an. Alle anderen machen ihre Spezial- und Lokalkrisen durch“ (Sartorius, S. 285).

Verglichen damit griff die Krise in den USA nach dem „Schwarzen Donnerstag“ relativ schnell auf fast alle Produktionszweige über. Bald handelte es sich „um eine kombinierte Wirtschafts-, Währungs-, Börsen- und Bankenkrise“ (Wolf, S. 15). Nicht stärker als andere Produktionszweige betroffen schien zunächst der damals größte New Economy-Zweig, der Automobilbau. Dafür traf es Ford, General Motors, Chrysler und die anderen amerikanischen Automobilhersteller in der Folgezeit um so mehr. Hatten sie z. B. 1929 noch 650 000 Autos bei den Farmern absetzen können, so waren es 1932 nur noch 55 000. Mit dem Verkauf neuer Autos an die Facharbeiter war es nicht viel besser bestellt (Lacey, S. 247 f.).

Nach dem Börsenkrach und der Finanzkrise vom Jahre 2000 ist in Deutschland und den USA, wie zu erwarten war, auch die Erzeugung zurückgegangen. Die Start ups der IT-Branche wurden durch den Börsenkrach ihrer Finanzierungsbasis beraubt: Nun war es nicht mehr unwichtig, dass deren Umsätze zwar bisher Jahr für Jahr rasch gestiegen waren, aber an Gewinn in den meisten Fällen kaum zu denken gewesen war. „Das Geld ist alle, die Verluste werden immer bedrohlicher, neue Projekte sind nicht in Sicht“ konnte, wer wollte, im Sommer 2001 auf der Website www.dotcomtod.de nachlesen. Die Banken wurden generell extrem vorsichtig bei der Gewährung von Krediten für Investitionen. Auch die verschuldeten IT-Konzerne sind zum großen Teil damit beschäftigt, ihre Schulden zurückzuzahlen, statt zu investieren. Doch scheint die Produktionskrise bisher eher auf das Muster der Jahre nach 1873 als derjenigen nach 1929 hinauszulaufen, eher auf langanhaltende Stagnation als auf rasante Produktionsabstürze hinzudeuten.

Soweit es um Kursstürze, Geschäftszusammenbrüche und Produktionsrückgänge geht, lassen sich die Folgen der Krise der New Economies einigermaßen exakt nachvollziehen. Darüber darf jedoch nicht übersehen werden, dass die auf der Entwicklung neuer Technologien basierende wirtschaftliche Prosperität als mehr angesehen worden war als eine überdurchschnittlich lange andauernde Boomperiode. Die New Economies standen für ein neues, krisenfreies Wirtschaften, für „Wohlstand für alle Anleger“. Die ungewöhnliche wirtschaftliche Dynamik der Aufschwungperiode hatten die Apologeten des Neoliberalismus damit begründet, dass sich die Marktbeziehungen frei entfalten konnten, weil der Staat sich aus der Wirtschaft zurückzog. Angesichts

dieser Seite, der ordnungspolitischen Relevanz der New Economies, ist es daher angebracht nachzuforschen, wie es dem „ideologischen Überbau“ der Neuen Wirtschaft erging, als diese in die Krise geriet.

Die frühen kritischen Stellungnahmen auf den Börsencrash und auf die mit den ersten Firmenzusammenbrüchen ruchbar werdenden massenhaften Betrügereien der Firmeninhaber und -manager bezogen sich noch nicht auf die Wirtschaftsverfassung generell, sondern auf die Galionsfiguren der New Economies: Die bis dahin von den Medien gefeierten Manager bzw.

Firmeneigner wurden von den geschädigten Aktionären und bald auch von der Öffentlichkeit generell zu Sündenböcken für den wirtschaftlichen Niedergang gemacht. Viele der anfänglichen Kommentare über die „Große Depression“ in den USA am Anfang der 1930er Jahre, selbst von Ökonomen, gaben vor allem dem „Umsichgreifen des als schick geltenden Betrugs“ und der „Spekulation“ die schuld (L. Robbins, S. 50). Strousberg, in den Konjunkturzeiten der Leitstern der Börse, avancierte zum Hauptschuldigen der Gründerkrise. Die Interessengemeinschaften geschädigter Besitzer von Strousbergschen Eisenbahnaktien bemühten nicht nur die Justiz, sondern veranstalteten vor dem Palais des „Eisenbahnkönigs“ in der Wilhelmstraße in Berlin regelrechte Protestdemonstrationen, um ihren Forderungen nach Entschädigung größeren Nachdruck zu verleihen.

Der Absturz aus dem Olymp der New Economy vollzog sich in der Bundesrepublik für die einstigen Helden des Aufschwungs in den 1990er Jahren nicht viel anders als vierzehn Jahrzehnte zuvor im kaiserlichen Deutschland. An Stelle der unbedingten Bewunderung für die Kreativität des Chefs war in der Öffentlichkeit nun wieder „die gesellschaftliche Verantwortung des Unternehmers“ gefragt (vgl. Mohn). Parallel zum Absacken des Telekom-Aktienkurses ging auch der Stern des „Börsen-Popstars“ Ron Sommer unter. Während der letzten beiden Jahreshauptversammlungen in der Köln-Arena kam der Telekom-Chef kaum noch zu Wort. Anstelle von Autogrammjägern umworben wurde der Konzernchef massiv von wütenden Aktienbesitzern zum Rücktritt gedrängt. Statt Beifall erntete er Buhrufe und Pfiffe. Die zahlreich erschienenen Kleinaktionäre sahen in ihm den Totengräber ihrer Träume von Wohlstand und Reichtum.

Der moralische Schaden für das Börsengeschäft als wesentliches Moment der Funktionsweise des modernen Kapitalismus war gravierend. Der Verdacht der Kleinanleger, wieder einmal das Opfer manipulierter Bilanzen zu werden, blieb in den dem Börsencrash folgenden Jahren ausgeprägt. Auch im Deutschland der Jahrtausendwende begann das „Volk von Aktionären“ sich

nach dem Frühjahr 2000 (wieder) in ein Volk von Aktienmuffeln zu verwandeln. Innerhalb eines Jahres (vom 1. Halbjahr 2001 bis zum 1. Halbjahr 2002) ging nach Angaben des DAI die Zahl der Aktionäre und Aktienfondsbesitzer um 2,2 Millionen zurück. Wurde 2000 noch rund die Hälfte des Spargeldes in Aktien und Investmentfonds angelegt, so war es 2002 nur noch ein Viertel. Risikoarme Anlageformen wie Sparbuch oder Festgeld sind seitdem gefragt (SZ 5.8.03 u. 23.10.03).

Gefühle von Enttäuschung, Angst, Misstrauen gegenüber den früheren Heroen der New Economy bzw. den Aktienmärkten waren nach den Börsenkrachs von 1873, 1929 und 2000 allgemein. Vom Standpunkt des Wirtschaftshistorikers als beachtenswerter haben sich allerdings die mittelbaren Folgen der New Economy-Krisen erwiesen. Die New Economy-Konjunkturen der 1860er, 1920er und 1990er Jahre waren ideologisch so eng mit dem liberalistischen Wirtschaftssystem verknüpft worden, dass die diesen Konjunkturen folgenden Krisen auf die Dauer nicht ohne Auswirkungen auf die Wirtschaftspolitik und -lehre bleiben konnten, ob diese Variante des kapitalistischen Wirtschaftssystems nun konkret-historisch als „freihändlerisch“, „neoklassisch“ oder „neoliberal“ bezeichnet wurde (vgl. Roesler, S. 21–30).

7. Die weiterreichenden Folgen der Krise der New Economies: Ordnungspolitischer Paradigmenwechsel

Irgendwann in der Auswertung des eingetretenen wirtschaftlichen Desasters musste der Punkt kommen, wo von der Suche nach schuldigen Personen dazu übergegangen wurde, das gesamte Wirtschaftssystem, das zu den schweren Verwerfungen in der Wirtschaftslandschaft geführt hatte, in Frage zu stellen. „Die Krise wurde als eine Krise des liberalen Systems und seiner Moral, als Krise der Modernität gedeutet“, schreibt Thomas Nipperdey in seiner Gesellschaftsgeschichte des Kaiserreichs (Nipperdey, S. 284) über die Gründerkrise. Allerdings gewann diese Meinung nicht gleich nach dem Börsenkrach Raum. „Bis 1877 hinein“ sind nach Sartorius die Unternehmer außerhalb des New-Economy Bereichs in ihrer Mehrzahl noch „Optimisten, hoffen auf eine baldige Besserung . ... Im zweiten Stadium von 1877 bis 1879 werden sie, auch in den stärkeren und soliden Werken, Pessimisten, schränken überall ein“ (Sartorius, S. 285). 1878 war die Lehre des Liberalismus, damals häufig als Freihandelssystem bezeichnet, so weit diskreditiert, dass die Regierung offen für ein staatliches Eingreifen in wirtschaftliche Prozesse eintreten konnte. Die seitens des Staates mehr als zwei Jahrzehnte geübte Abstinenz gegen-

über dem Eisenbahngeschäft nahm Ende der 70er Jahre ein Ende. Die Frage, ob Staats- oder Privatbahn das Richtige sei, war unter der Vorherrschaft der Ideologie des Laissez faire in den 1860er Jahren zugunsten der freien Konkurrenz entschieden worden. Als während der Eisenbahnkrise die Missstände der inzwischen überwiegend privat geführten Branche ans Tageslicht kamen, schlug die Stimmung um. Selbst die Verstaatlichung nicht nur der „notleidenden“ Privatbahnen war nicht mehr tabu (vgl. Lotz, S. 27–42).

Weitaus dramatischer als nach 1873 in Deutschland vollzog sich der Umschwung vom Laissez faire zum Staatsinterventionismus nach 1929 in den USA. Innerhalb von 100 Tagen nach Roosevelts Amtsamtritt im März 1933 wurden 20 Gesetze zur Verstärkung der staatlichen Kontrolle bzw. Lenkung der amerikanischen Wirtschaft vom Kongress verabschiedet. Als Reaktion auf den Börsencrash und die damit verknüpften Schiebereien auf dem Wertpapiermarkt entstand die „Securities and Exchange Commission (SEC)“ als staatliches Kontrollorgan. Kurzzeitig stand sogar die Verstaatlichung der wegen Zahlungsunfähigkeit geschlossenen Banken zur Diskussion (Jakowlew, S. 210). Die allgemeine Zustimmung zum New Deal machte deutlich, dass in den Augen der Öffentlichkeit der altmodische Liberalismus und die Lehren der Neoclassical Economy dem Untergang geweiht waren. Die Wirtschaftspolitik hing unter Franklin D. Roosevelt einem Kapitalismus an, „der nicht mehr an dem Glauben klebte, dass die freie Marktwirtschaft das einzig Wahre sei“ (Hobsbawn, S. 141). Seine wirtschafts*theoretische* Begründung fand das New Deal erst einige Jahre später, 1936, als der britische Wirtschaftstheoretiker John Maynard Keynes sein Hauptwerk „ Die allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes“ veröffentlichte.

Schaut man auf die letzte der New Economy-Krisen, die im Jahre 2000 einsetzte, so hat sie bisher auf den ersten Blick eher zu einer Verhärtung neoliberaler Positionen als zu deren Aufweichung oder gar zu ihrem Ersatz durch einen eher keynesianistischen Kurs geführt. Doch bei genauerem Hinsehen sieht es selbst in den USA so aus, „als wäre Enron der Ausgangspunkt einer neuen Debatte über die Frage, welches Wirtschaftsmodell das beste ist“ (James, S. 11). Stimmen wie die von Jacob Heilbrunn sind jedoch (noch?) selten zu hören. Der Kolumnist der „Los Angeles Times“ äußerte Anfang 2002: „Die Boom-Jahre sind vorbei, das Triumphgeheul des Kapitalismus erscheint heute so anachronistisch wie 1989 das des Kommunismus“(DT 13.7. 2002).

8. Zur langfristigen Entwicklung der New Economy-Branchen nach der Krise

Kurzfristig gehörten die Unternehmen, die sich dem Eisenbahnbau bzw. dem Automobilbau gewidmet hatten, sich als Computerhersteller oder Internetdienstleister profilierten, zu den am meisten durch Kursabstürze und Firmenpleiten betroffenen Betrieben. Von Kurs- und Produktionseinbrüchen nicht unberührt, aber *relativ* gestärkt ging jeweils die Old Economy aus der Krise hervor. Deren auf geregelte Entscheidungswege und eingespielte Prozessabläufe sowie feste Zuständigkeiten beruhende Strukturen, deren auf Sicherheit, Routine, Tradition und Qualität beruhende Firmenkultur war von den auf flexible Entscheidungswege und Risikobereitschaft pochenden Beschäftigten in den New Economy-Unternehmen während des Booms als überholt abgetan bzw. verlacht worden. Als Antwort auf die Herausforderungen der Krise begannen nun allerdings auch die Belegschaften der Dotcoms die vor kurzem noch belächelten Strukturelemente der Old Economy aufzugreifen – einschließlich Gewerkschaften, Betriebsrat und Arbeitszeitregelungen.

„Nachdem sich die Brandwolken der weitestgehend vernichteten New Economy im Wind zerstreut haben“, hieß es in der Besprechung eines neu erschienenen Buches über die Krise in der IT-Technik, „reiben sich viele der Geschädigten ernüchtert die Augen“ (DP 28/03, S. 15). Bedeutet dies, dass die New Economy in den USA, in Deutschland oder anderswo tot ist, wie man es schon in den Medien nachlesen konnte, oder doch in Zukunft bedeutungslos sein wird? Ist, wie Oskar Lafontaine es ausdrückte, „der Spuk Gott sei Dank vorbei“ (DT 20.1.01)?

Die Meinungen darüber gehen auseinander. Erlauben wir uns einen Blick zurück auf die Technologieträger der beiden anderen New Economies, dann spricht einiges dafür, dass die heute neuen Branchen so wie die damals neuen nach der Krise ihren Platz in der modernen Wirtschaft werden behaupten und ausbauen können. Der Eisenbahnbau kam nach der weltweiten „Eisenbahnkrise“ von 1873 zwar kurzfristig in den USA und Deutschland fast zum Erliegen, doch war, bemerkt Sartorius zu Recht, das sachliche Kapital durch den Börsencrash nicht zugrunde gegangen. „Einige Linien kämpften sich durch die schwere Zeit hindurch unter Aufrechterhaltung des Betriebes, andere wurden vom Staat gehalten oder von ihm erworben, wieder andere wurden von alten gesicherten Gesellschaften (der Old-Econonmy – J. R.) übernommen oder als Anschlusslinien ausgebaut oder unterstützt“ (Sartorius, S. 279).

Nach 1880 wuchs das Schienennetz in Deutschland wieder kontinuierlich an. Sein Umfang konnte sich bis 1913 noch einmal fast verdoppeln, von

32 500 auf 63 700 km. In den USA fand die Verdoppelung bereits zwischen 1880 und 1900 statt. Weltweit hat sich das Schienennetz zwischen 1880 und 1913 fast verdreifacht (Pohl, S. 230). In den USA begann die Eisenbahnwirtschaft erst in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre, mitten in der allgemeinen Hochkonjunktur, zu stagnieren – ein Zeichen, dass sich die innovativen Kräfte der neuen Technologie, die 50 Jahre zuvor die gesamte Wirtschaft dominierte, endgültig erschöpft hatten. Allerdings hatte der Eisenbahnbau nach 1873 nie wieder eine ähnliche Rolle in der Volkswirtschaft spielen können wie im Jahrzehnt, das der „Eisenbahnkrise“ voranging, auch nicht während der 1880er Jahre, die als die Zeit des „Eisenbahnbooms“ in die amerikanische Wirtschaftsgeschichte eingingen (Faulkner, S. 659, 673). Die New Economy war schon lange bevor sie ihre technologisch bedingten Entwicklungsgrenzen erreicht hatte zu einer normalen, zu einer Old Economy geworden, ein Zweig von beträchtlichem Gewicht in der Volkswirtschaft, von dem aber keine spektakulären Impulse mehr für die Börse oder das gesamte Wirtschaftswachstum ausgingen.

Es muss hier nicht weiter ausgeführt werden, dass die schwere Krise, die Ford, General Motors, Chrysler u. a. amerikanische Autofirmen in den Jahren 1929 bis 1933 erlebten, und der in den dreißiger Jahren eine Periode der Stagnation der PKW-Produktion – in den USA bis in die zweite Hälfte der 40er Jahre – folgte, nicht das Ende der Expansion des Automobilbaus bedeutete – nicht in den USA und schon gar nicht weltweit (Woytinski/Woytinski, S. 1166). In Europa, vor allem im verspätet das Auto als Massenverkehrsmittel „entdeckenden“ Deutschland, setzte der Autoboom eigentlich erst in den 50er Jahren ein. Der Anteil der Arbeitnehmer an den PKW-Neuzulassungen in der Bundesrepublik stieg von 6,5 % (1950) über 28 % (1955) bis auf 53 % 1960 (Südbeck, S. 172).

Aus der Geschichte des Eisenbahnbaus und der Automobilindustrie lässt sich für die zukünftige Entwicklung und Bedeutung der IT-Technik m. E. folgendes schlussfolgern: Die seit 2001 rückläufigen und die voraussichtlich ab 2004 zunächst noch für eine Reihe von Jahren zu erwartenden bestenfalls durchschnittlichen Zuwächse im Umsatz der IT-Branchen werden nicht von Dauer sein. Weitaus stärkere Umsatzrückgänge der meisten ehemaligen Vorzeigefirmen (bei Intershop z. B. von 123 Mill. € im Jahre 2000 auf 45 Mill. € in 2002) (Richter, S. 31) und eine gewaltige Kontraktion des Aktienwertes aller gelisteten IT-Firmen sind kein Zeichen dafür, dass die Möglichkeiten der IT-Technik technologisch bereits erschöpft sind bzw. sie von ihrer Anwendung und Verbreitung her den Zenit bereits überschritten hat. „Die Ideen blei-

ben“, antwortete der Chef des führenden Softwarehauses Deutschlands, SAP, nach dem weiteren Schicksal der New Economy befragt. “Aber viele brauchen Jahre, um realisiert zu werden“ (DT 22.10.01). Die Langsamwachstums-Phase stellt aller Wahrscheinlichkeit nach nur eine Pause in der Entwicklung der IT-Branchen dar, die später – aber wann? – durch erneute Konjunkturen abgelöst wird. Ausgespielt allerdings dürfte die IT-Technik ihre Rolle als New Economy im umfassenden Sinne haben. Die Illusion der 1990er Jahre, dass mit dem Internet ein neue Qualität kapitalistischer Marktwirtschaft anbrechen wird, gekennzeichnet durch Krisenfreiheit, Vermögensbeteiligung (fast) aller am wachsenden Wohlstand und harmonisch gestaltet durch menschliche Umgangsformen und Arbeitsbedingungen im Betrieb, wird auch in nachfolgenden Boomperioden nicht noch einmal fröhliche Urständ feiern können. Es ist anzunehmen, dass die dritte New Economy- Krise ihre Spuren im Bewusstsein nicht nur der jungen Generation, die in den 1990er Jahren z. T. auch personeller Träger dieser New Economy war, hinterlassen wird, sondern dass die Geschehnisse an den Börsen im Jahre 2000 über mehrere Generationen ein Warnzeichen setzen gegen die Illusionierung der kapitalistischen Wirklichkeit, so wie es in der Vergangenheit die Gründerkrise oder die Weltwirtschaftskrise taten.

Literatur

Altvater, E./B. Mahnkopf: New Economy – nichts Neues unter dem Mond? In: WSI-Mitteilungen, 53/2000.

Bischoff, J.: New Economy? In: Sozialismus, 1/2000.

Derber, Ch.: One World. Von globaler Gewalt zur sozialen Globalisierung, Hamburg 2003.

Faulkner, H. U.: Geschichte der amerikanischen Wirtschaft, Düsseldorf 1957.

Gömmel, R.: Probleme der deutschen Industriefinanzierung im 19. Jahrhundert, Nürnberg 1988.

Heismann, G.: Überholen ohne einzuholen. Neue Hochtechnologien zwischen Ostsee und Thüringer Wald, Berlin 2000.

Hickel, R.: Die Risiko-Spirale, Frankfurt/Main 2001.

Hobsbawn, E.: Das Zeitalter der Extreme, München 1995.

Jakowlew, N. N: Franklin D. Roosevelt. Eine politische Biographie, Berlin 1977.

James, H.: Der Rückfall. Die neue Weltwirtschaftskrise, München 2001.

König, W.: Geschichte als Geschehen und als Tat. Projektion und Realität am Beispiel der frühen Eisenbahngeschichte. In: Dienel, H.-L./H. Trischler (Hrsg.): Geschichte der Zukunft des Verkehrs. Verkehrskonzepte von der Frühen Neuzeit bis zum 21. Jahrhundert, Frankfurt/Main 1997.

Lacey, R. C.: Ford. Eine amerikanische Dynastie, Düsseldorf 1987.
Lotz, W. : Verkehrsentwicklung in Deutschland 1800–1900, Leipzig 1910.
Mohn, R.: Die gesellschaftliche Verantwortung des Unternehmers, München 2003.
Nipperdey, Th.: Deutsche Geschichte 1866–1918, Bd. I. Arbeitswelt und Bürgergeist, München 1991.
Ogger, G.: Die Ego-AG. Überleben in der Betrüger-Wirtschaft, München 2003.
Ohlsen, M.: Der Eisenbahnkönig Bethel Henry Strousberg. Eine preußische Gründerkarriere, Berlin 1987.
Onliner, St. D./ D. E. Sichel: The Resurgence of Growth in the Late 1990s: Is Information Technology the Story? Washington D. C. 2000.
Pohl, H.: Aufbruch der Weltwirtschaft. Geschichte der Weltwirtschaft von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg, Stuttgart 1989.
Richter, A.: Intershop. Das Schicksal eines ostdeutschen New Economy-Unternehmens, UdK Berlin 2003.
Risse, St.: Manager außer Kontrolle. Wie Gier und Größenwahn unsere Wirtschaft ruinieren, München 2003
Robbins, L.: The Great Depression, London 1934.
Roesler, J: Staatsinterventionismus und Marktregulierung als wirtschaftspolitische Alternativen des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät, Bd. 48, Jahrgang 2001, Heft 5.
Rupp, J.: Neue Wirtschaft – Neues Management? Überlegungen zum deutschen Management in der New Economy, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 9/2003, S. 23–30.
Sartorius von Waltershausen, A.: Deutsche Wirtschaftsgeschichte 1815–1914, Jena 1923.
Scherrer, Ch.: New Economy: Explosive Growth Driven by a Productivity Revolution? (Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, FS II 01-204), Berlin 2001.
Stierle, M.H.: Neue Ökonomie: Charakteristika, Existenz und Herausforderungen für die Wirtschaftspolitik, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 9/2003.
Südbeck, Th.: Motorisierung, Verkehrsentwicklung und Verkehrspolitik in Westdeutschland in den 50er Jahren. In: Schildt, A./ A. Sywottek: Modernisierung im Wiederaufbau. Die westdeutsche Gesellschaft in den 50er Jahren, Bonn 1993.
US-Commerce Department: Digital Economy 2000, Washington D.C. 2000.
Wolf, W.: Sturzflug in die Krise. Die Weltwirtschaft, das Öl, der Krieg, Hamburg 2003.
Woytinski, W. S.: Die Welt in Zahlen, Bd.4, Berlin 1926.
Woytinski, W.S/ E. S. Woytinski : World Population and Production. Trends and Outlook, New York 1953.
Zinn, K.-G.: Schlafmützigkeit im Wirtschaftsaufschwung, in: Sozialismus, 7–8/2000.

Leibniz-Sozietät/Sitzungsberichte *66(2004), 105–125*

Malcolm Sylvers

Politik und Klassen: Das Beispiel USA[1]

Bearbeitete Fassung eines Vortrags am 18. September 2003 in der Klasse für Sozial- und Geisteswissenschaften

Es gibt mindestens zwei Gründe, warum intelligente Europäer an der internen Lage der USA interessiert sein sollten. Erstens wird die politische Umwelt in Europa der in den USA immer ähnlicher, und viele Elemente des US-amerikanischen Modells auf ökonomischem und gesellschaftlichem Niveau werden sowohl von Mitte-Rechts- als auch von Mitte-Links-Regierungen eingeführt. Man sollte sie in ihren Strukturen und Wirkungen besser kennen, weil sie so oft positiv bewertet werden, ohne die Zusammenhänge genau zu erklären. Zweitens findet man – das ist eine Tatsache – mehr Opposition in Europa gegen die gefährliche Auslands- und Militärpolitik der einzig existierenden Weltmacht. Es ist zu konstatieren, dass diese Politik funktioniert, weil es keine echte Opposition in anderen fortschrittlichen kapitalistischen Ländern – d. h. Europa und Japan – gibt und außerdem der innere Konsens, auch wenn passiv, die US-Regierung trägt. Es ist auch wichtig zu verstehen, wie die innere Lage dieses Landes ist und von welchem Konsens sie getragen wird, um die Kernfrage zu verstehen, nämlich, wie lange sie erfolgreich dauern kann.

„Klassen" und „Politik" werden hier nicht als zwei verschiedene Themen behandelt, sondern es geht um die Beziehung zwischen diesen beiden, auch wenn sie meist indirekt ist. „Beispiel" bedeutet hier, die USA als eine Variante dieser Beziehung zu untersuchen. Es bedeutet nicht, dass ich in meinen Betrachtungen eine existierende Theorie auf die USA-Realität anwenden möchte, um deren Richtigkeit oder Falschheit zu beweisen. Sicherlich brauchen wir immer eine Theorie, um die tausende von Fakten und Prozessen einzuordnen. Aber wichtiger als die Theorie selbst ist die Frage, wie nützlich sie ist, um eine Realität zu analysieren. Engels gefiel der englische Ausdruck

1 Das Thema dieses Berichts ist ausführlicher behandelt in: Malcolm Sylvers, *Die USA-Anatomie einer Weltmacht. Zwischen Hegemonie und Krise*. Köln, Papyrossa, 2002.

„the proof of the pudding is in the eating", wie gut ein Pudding ist, sieht man nur, wenn man ihn isst. Ich behaupte, dass der Marxismus auch diese pragmatische Konnotation besitzt.

Man kann nicht leugnen, dass die USA ihre wirtschaftliche Krise Ende der 60er/Anfang 70er Jahre gut gemeistert hat. Ein Teil dieser Krise hatte politische Gründe: der verlorene imperialistische Krieg in Indochina, innere Rassenunruhen, der Watergate-Skandal etc. In der Wirtschaft gab es die steigende Inflation und zunehmende Konkurrenz mit Japan und den neuen Industrieländern (auch wenn die Betriebe dort oft von US-Kapital dirigiert waren).[2] Die Lösung brachte ein Gemisch von ökonomischen und politischen Faktoren. Obwohl es so scheint, dass die individuellen Unternehmer nicht in einer koordinierten allgemeinen Strategie der Konzerne agiert haben, stellt sich heraus, dass ein wahres Programm entstand. In dessen Mittelpunkt stand die aktive Globalisierung: d. h. die massive Verlagerung der traditionellen Produktion in andere Länder, um das Lohngefälle auszunutzen. Dies wurde begleitet vom Downsizing, d. h. einer Restrukturierung und Reduzierung der verbliebenen USA-Wirtschaft. In jedem Sinne gab es eine Vergrößerung der Flexibilität der Unternehmer.[3]

Ein Schlüssel war auch die Offensive gegen die Arbeiter- und Gewerkschaftsrechte. Es muss daran erinnert werden, dass es in diesem Jahrzehnt in vielen kapitalistischen Ländern gravierende Niederlagen der Arbeiterklasse und der Gewerkschaften gab, z. B. 1980 in Italien bei Fiat und 1984-85 der Bergarbeiter in Großbritannien. Im Jahr 1982 wurden in den USA alle streikenden Fluglotsen von Reagan entlassen, der im gleichen Moment die polnische Solidarnosc bejubelte.[4]

Die neue Unternehmenspolitik wurde nicht direkt von Washington gesteuert, aber Washington folgte dem Verlangen der Unternehmen und der

2 Tom Kemp, *The Climax of Capitalism. The US Economy in the Twentieth Century.* London: Longman, 1990; Philip Armstrong, Andrew Glyn u. John Harrison, *Capitalism Since 1945*. Oxford: Blackwell, 1991; Samuel Bowles, David Gordon u. Thomas E. Weisskopf, *After the Waste Land. A Democratic Economics for the Year 2000*. Armonk, N.Y.: Sharpe, 1990; Manuel Castells, *The Economic Crisis and American Society.* Oxford: Blackwell, 1980.

3 International Monetary Fund, *World Economic Outlook. May 1998*. Washington, D.C., Imf, 1998; Organisation for Economic Co-operation and Development, *United States*. Paris: OECD, 1997.

4 Kim Moody, *An Injury to All. The Decline of American Unionism*. London: Verso, 1988; Gordon L. Clark, *Unions and Communities Under Siege. American Communities and the Crisis of Organized Labor.* Cambridge: Cambridge University, 1989: Charles Craypo u. Bruce Nissen (Hrsg.), *Grand Designs. The Impact of Corporate Strategies on Workers, Unions, and Communities.* Ithaca: Cornell University, 1993.

Banken. Dies geschah, und das ist ausdrücklich zu betonen, ohne Unterschied zwischen beiden großen Parteien. Eine zentrale Rolle spielten die Federal Reserve Bank und die Bundesgerichtshöfe.[5] Die Idee fand Verbreitung, dass die reichen Leute immer mehr Geld besitzen müssen, um investieren zu können; und die Armen im Gegensatz dazu immer weniger, damit sie fleißiger arbeiten. Ein Witz macht dies deutlich: „when the rich have more money, they invest; when the poor have more money, they eat". Natürlich muss auch die Frage geklärt werden, was die Konzerne mit den erzielten höheren Profiten machen: in produktive Sektoren innerhalb der USA investieren oder in Devisen-Spekulationen und Investitionen im Ausland anlegen.

Diese Politik war erfolgreich. Wichtige Positionen auf den Weltmärkten wurden zurück gewonnen, die Produktivität stieg (auch wenn nicht genug in neue Technologien investiert wurde), ebenso stiegen die Profite der großen Unternehmen. Die Last des negativen Saldos der Leistungsbilanz und eine immer größere Staatsverschuldung wurden durch die Hilfe der Alliierten gemildert: d. h. durch den Kauf von USA-Treasury Bonds und die stille Übereinkunft, dass ein starker Dollar positiv für alle wäre.

Neue Arbeitsplätze wurden geschaffen, aber tendenziell auf niedrigerem Niveau: anstelle der früher relativ gut bezahlten Jobs in der alten Stahl- und Autoindustrie wurden viele Reinigungskräfte, Verkäufer, Kellner und private Wächter als die neuen professionellen Figuren kreiert. Natürlich wuchs auch die Zahl der Computerspezialisten und der Designer, aber in viel geringerem Masse als die Propaganda berichtete.[6] Für die Massen der Lohnarbeiter war die Entwicklung negativ. Die tendenzielle Senkung der Stundenlöhne schuf viel neue Armut. Die Statistik zeigt auch, dass es z. B. heute für ein Arbeiterkind viel schwieriger ist, sich an einer Universität einzuschreiben oder auch ein Haus zu erwerben.[7] Von vielen Sozialkritikern, die das Problem von unterschiedlichen Positionen analysieren, war der Ausdruck „The End of the American Dream" zu hören: d. h. ein Ende des stetig wachsenden Wohlstands der unteren Schichten der Gesellschaft. Heute ist er zu einem zentralen Be-

5 William Greider, *Secrets of the Temple. How the Federal Reserve Runs the Country.* New York: Simon & Schuster, 1987; Stephen Pizzo, Mary Fricker u. Paul Muolo, *Inside Job.The Looting of America's Savings and Loans.* New York: McGraw-Hill, 1989.

6 *The Downsizing of America*, hrsg. von New York Times. New York: Random House, 1996; Joan Greenbaum, *Windows on the Workplace. Computers, Jobs, and the Organization of Office Work in the Late Twentieth Century.* New York: Monthly Review, 1995; Bennet Harrison u. Barry Bluestone, *The Great U-Turn. Corporate Restructuring and the Polarizing of America*. New York: Basic, 1988.

7 Lawrence Mishel, Jared Bernstein u. John Schmitt, *The State of Working America 1996-97*. Armonk, N.Y.: Sharpe, 1997.

griff in der USA-Literatur geworden.[8]

Ein Thema ist auch das Verschwinden der Middle Class. Hier müssen wir anmerken, dass man in den USA viel mehr über den Lohn als über Klassen spricht.[9] Und wenn man über Klassen spricht, definierte man traditionell einfach eine sogenannte „Middle Class" von 60% der Einkommensbezieher. Dann bezeichnet man die 20% darüber als die „Upper Class" oder „Well-To-Do" und die 20% darunter als die „Armen" oder sogar die „Under Class". In diesem Sinn kann die Middle Class nicht schrumpfen, weil sie immer per definitionem 60% der Bevölkerung ausmacht.

Heutzutage stellen fast alle Sozialwissenschaftler eine zunehmende Ungleichheit im Land fest, egal, ob sie links oder sogar marxistisch orientiert oder auch konservativer Couleur sind. Als Middle Class werden jetzt häufig diejenigen bezeichnet, deren Jahreseinkommen zwischen z. B. 25 000 und 75 000 Dollar pro Jahr beträgt. In diesem Fall ist es richtig, vom Schrumpfen der Middle Class zu sprechen, weil es in dieser Einkommensgruppe immer weniger Beschäftigte gibt. Tatsächlich gibt es zahlreiche Studien mit umfassender Statistik über den Rückgang dieser so definierten Middle Class (oder Arbeiterklasse, wenn man möchte) in den letzten 20–25 Jahren. Klar ist auch, dass der Rückgang je nach Branche, Bildungsniveau, Alter sowie Geschlecht und Rasse differierte, aber die Tendenz ist nicht zu übersehen.

Wichtig für das Sozialbewusstsein ist, dass trotz dieser Tendenzen der Lebensstandard der meisten Familien ungefähr gleich geblieben ist, wenn der Lebensstandard an der Quantität der konsumierten Waren gemessen wird. Dies ist möglich aus zwei Gründen: Erstens steigt die Zahl der Arbeitsstunden pro Beschäftigten, und gleichzeitig sind immer mehr Frauen berufstätig, d. h. das Familieneinkommen steigt. Zweitens ist die Verschuldung pro Familie durch die Vergrößerung der Kreditaufnahme gestiegen.[10]

---

8 Richard J. Barnet u. John Cavanagh, *Global Dreams. Imperial Corporations and the New World Order.* New York: Simon & Schuster, 1994; Donald L. Barlett u. James B. Steele, *America: What Went Wrong?*. Kansas City, Mo.: Andrews and McMeel, 1992; Kevin Phillips, *Boiling Point. Democrats, Republicans, and the Decline of Middle-Class Prosperity.* New York: Random House, 1993; Edward N. Luttwak, *The Endangered American Dream*. New York: Simon & Schuster, 1993.

9 Andrew Hacker, *Money. Who Has How Much and Why.* New York: Scribner, 1997; Stephen J. Rose, *Social Stratification in the United States. The American Profile Poster Revised and Expanded*. New York: New Press, 1992.

10 Juliet B. Schor, *The Overworked American. The Unexpected Decline of Leisure*. New York: Basic, 1992; Wallace C. Peterson, *Silent Depression. The Fate of the American Dream*. New York: Norton, 1994.

Bei der Beschreibung der heutigen sozialen Klassen in den USA kommt es m. E. entscheidend darauf an, Funktion und Macht zu erläutern anstatt nur über die Löhne nachzudenken. Natürlich ist mir bewusst, dass auch ethnische und Rassenfragen von Bedeutung sind. Mit meiner Klassen-Einteilung mache ich jedoch den Versuch, das gesamte System in seiner Funktionsweise transparenter zu machen. Es kommt darauf an zu zeigen, wie der Reichtum produziert wird, wer die Macht über diesen Reichtum hat und wie der gesellschaftliche Gewinn verteilt wird. Natürlich ist diese Beschreibung schematisch, und nicht immer kann man die Grenzgänger deutlich unterscheiden.

An der Spitze können wir eine herrschende Klasse mit nicht mehr als 2% der Bevölkerung definieren, wie es auch Nichtmarxisten unter den Soziologen wie C. Wright Mills und William Domhof getan haben.[11] Die dominierende oder herrschende Klasse ist diejenige, die durch den Besitz und die Kontrolle über den gesellschaftlichen Reichtum die Entscheidungsgewalt inne hat und dadurch die meisten Vorteile genießt. Ein gut bezahlter Fußball-Spieler oder orthopädischer Chirurg verfügen nicht über diesen Typ Kontrolle oder Entscheidungsgewalt. Per definitionem ist sie die Klasse, die die zahlreichen Abläufe, die sich aus den Wechselbeziehungen zwischen Gesellschaft, Wirtschaft und den Wünschen der Bürger ergeben, zu ihren Gunsten zu koordinieren versteht. Es gibt eine breite Literatur darüber, wie groß der Benefiz ist, den diese Klasse genießt, und wie viel größer er ist im Vergleich mit dem der ähnlich herrschenden Klassen z. B. in Europa.

Die offizielle Ideologie in den USA lehnt das Vorhandensein von Klassen ab und insbesondere die Existenz einer herrschenden Klasse. Oft benutzt man dazu Thesen, die richtig sind, aber gleichzeitig auch kompatibel mit der Bejahung einer herrschenden Klasse. Man schreibt z. B., dass es eine bestimmte Klassen-Mobilität gibt oder dass die Konsumwaren der Oberschichten nicht so anders sind als die der anderen Schichten. Das hat natürlich nichts zu tun mit der Akzeptanz einer herrschenden Klasse, wiewohl es spezifische Eigenheiten der USA-Gesellschaft sind. Dies ist um so wichtiger, wenn man die politische Umwelt exakt verstehen will.

Zwischen dieser herrschenden Klasse und der Masse der Lohnabhängigen finden wir die Top-Manager und die hochqualifizierten professionellen Kräfte, die vielleicht 20% der Bevölkerung ausmachen. Essenziell für das Funktionieren des Systems, sind sie nicht die herrschende Klasse, aber auch nicht die besser bezahlten Angestellten oder Middle-Managers. Sie sind eine relative neue Gruppe, die sich unterscheidet von einem früheren Bürgertum,

---

11 C. Wright Mills, *The Power Elite*. New York: Oxford, 1956; G. William Domhoff, *Who Rules America Now? A View for the '80s*. New York: Simon & Schuster, 1983.

das kleine und mittlere Betriebe besaß, aber auch von den alten traditionellen Freiberuflern. Im Gegensatz zu letzteren sind die neuen Profis vollkommen in die Abläufe des Wirtschafts- und Gesellschaftsmechanismus integriert. Das System braucht sie – ich zitiere Robert Reich – , um „mathematische Algorithmen, rechtliche Begründungen, finanzielle Kunstgriffe, wissenschaftliche Prinzipien, psychologische Intuitionen zu entwickeln, die zur Steigerung der Konkurrenzfähigkeit der Betriebe oder zur Erhöhung der Börsengewinne dienen".[12] Es ist ein Zeichen unserer Zeit, dass sich in dieser Gruppe viele ethnische Minderheiten und vor allem viele Frauen finden. Sie sind natürlich das Ideal für viele jüngere Vertreter der Arbeiterklasse. Aber sie sind auch das Objekt von Kritik und Neid an ihrem Lebensstil. Es ist beachtenswert, dass diese Klasse mehr Kritik als die herrschende Klasse bekommt. Im Vergleich mit den Top-Managern und Profis sind die Führungskräfte weniger sichtbar, weil sie in vom Volk noch entfernteren und isolierteren Häusern leben und nicht first class, sondern mit dem Privatjet reisen.

Dann können wir eine Arbeiterklasse in einem breiten Sinne definieren: alle Lohnabhängigen, die ohne Kontrolle über ihre Arbeit und relativ einfach zu ersetzen sind und unter Bedingungen von sozialer Unsicherheit agieren, insbesondere in dem Moment, wenn der Kapitalismus dynamischer wird. Für einige ist das die „Middle Class". Sehr häufig betrachten sich die meisten Arbeiter und lohnabhängigen Angestellten selbst als Middle Class, d. h. es gibt einige über mir und andere unter mir. Diese Vorstellung, dass die Arbeiter zur Middle Class gehören könnten, weil sie weder „reich" noch „arm" sind, ist natürlich unwissenschaftlich. Wichtiger als die Bezeichnung ist wohl die inhaltliche Bedeutung von lohnabhängiger Beschäftigung: ohne Kontrolle und ständige Unsicherheit über den Erhalt des Arbeitsplatzes und auch ohne die Sachkenntnis, die am Markt leicht zu verkaufen ist. Aus diesem Grunde kann man in diese verbreiterte Arbeiterklasse auch die Middle-Manager einschließen, d. h. Sozialfiguren, die eine Abteilung leiten, aber ohne die spezifische neue Qualifikation und Flexibilität sind, die ein Top Manager oder der neue Typ Profi haben. In dieser Gruppe gibt es viele, die in den 70er/80er Jahren durch die Restrukturierung arbeitslos geworden sind oder Jobs mit einem niedrigeren Niveau annehmen mussten.

---

12 Robert B. Reich, *The Work of Nations. Preparing Ourselves for 21st-Century Capitalism*. New York: Random House, 1991; Michael Lind, *The Next American Nation. The New Nationalism and the Fourth American Revolution*. New York: Free Press, 1995; Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*. New York: Norton, 1995.

Und schließlich haben wir als Schicht, wenn nicht Klasse im traditionellen marxistischen Sinn, die Ausgegrenzten und die Armut. Als klassischer marxistischer Terminus sind die Ausgegrenzten keine Klasse, da sie außerhalb des Wirtschaftssystems stehen, auch wenn sie natürlich Konsumenten sind. Vielleicht 2–3% der Bevölkerung, die in den Großstädten konzentriert ist, besteht aus Kriminellen, kleinen Gaunern, Obdachlosen, Familien, die seit mehreren Generationen von der Sozialhilfe leben, Drogenabhängigen und Alkoholikern, aber auch geistig Behinderten (ein Ergebnis der Schließung vieler psychiatrischer Krankenhäuser, um Geld zu sparen). Sie sind wichtig für das politische Bewusstsein der Gesellschaft, weil sie ganz sichtbar in den Strassen sind und die Bevölkerung irritieren.

Oft werden sie mit den Armen verwechselt. Aber was häufig als Arme klassifiziert wird, sind meistens schlechtbezahlte Arbeiter, die oft nur für einige Monate pro Jahr Arbeit finden können. Der Terminus „Working Poor" wird in der Soziologie oft benutzt, und die Ursache wird oft in dem sehr beschränkten Sozialnetz gefunden. In den USA sind die Leute gezwungen, auch solche Arbeitsplätze anzunehmen, die weniger qualifiziert und schlechter bezahlt sind als ihre früheren Jobs. Hier liegt ein Geheimnis, warum es in den USA weniger Arbeitslose als in Europa gibt. Der Abbau des Sozialstaates bedeutet, dass immer mehr Arbeiter in diese Lage kommen, d. h. langfristig arbeitslos sind und in die Kategorie Armut rutschen; meistens bleiben sie jedoch Arbeiter und nicht „Ausgegrenzte". Wenn wir den USA-Maßstab von Armut anwenden – arm ist der mit weniger als der Hälfte des durchschnittlichen Einkommens – , dann sind es nach der offiziellen Statistik der 90er Jahre in den USA 14% der Bevölkerung, d. h. zirka 40 Millionen Menschen. Im Prozentsatz-Vergleich haben wir 3% in Deutschland und 7% in Kanada.[13]

Was sind die Mechanismen der Politik und wie nehmen die verschiedenen sozialen Klassen an ihr teil? Ich würde davon sprechen, dass es in den USA eine Demokratie-Frage gibt. Die offizielle Meinung sagt, dass alle sozialen Klassen und Schichten, ebenso wie die Rassen-Minderheiten (Afroamerikaner, Hispanics, usw.) durch Teilnahme an den Wahlen sich direkt in die Politik einmischen und so die politische Linie des Landes mitbestimmen können. Aber das politische System der USA funktioniert nicht so. Demokratie bedeutet nicht nur in der Etymologie, sondern auch in der Geschichte des politisches Denkens „die Macht des Volkes" oder sogar „Selbstbestimmung" und nicht nur eine passive Präsenz in der Wahlkabine. Demokratie ist etwas an-

13 Peterson; op. cit.; John E. Schwarz, *The Forgotten Americans*. New York: Norton, 1992; Mischel, Bernstein u. Schmitt, op. cit.

deres als Liberalismus, d. h. die Anwesenheit des individuellen Rechts. Es ist klar, dass diese Rechte wie Bewegungsfreiheit, Meinungsfreiheit und Organisationsfreiheit gemeinsam mit der Tatsache, dass die Jurisprudenz nicht direkt der Politik unterstellt ist, nicht zu unterschätzen sind. Sie sind essenziell für eine funktionierende Demokratie; aber sie sind kein Äquivalent. Im politischen System der USA ist die Stimme des Volkes oft abwesend, und überhaupt kann man nicht von „Selbstbestimmung" sprechen. Auch wenn Volkes Stimme sich zu äußern versucht, ist es institutionellerweise oft nicht möglich. Verschiedene Aspekte dieses Problems existieren auch in Europa, wiewohl sie in den USA eine stärkere Ausprägung haben.

Es gibt etliche Hindernisse einer funktionierenden Demokratie in den USA. Erstens, der einzig wahre Ort, wo die Politik ernst diskutiert wird – außer den renommierten Zeitungen wie NY Times und Washington Post, die übrigens von der Masse des Volkes gelesen werden –, sind die zahlreichen Think Tanks, von denen die meisten Leute gar nicht wissen, dass sie existieren.[14] Zweitens ist die Politik immer mehr in der Exekutive (der Präsident, sein Kabinett und seine Berater) konzentriert, die formellerweise nicht direkt unter der Kontrolle des Parlaments steht. Die Außen- und Militärpolitik ist meist vom National Security Council bestimmt, eine Struktur, die weiter von der Öffentlichkeit entfernt ist als der Ministerrat selbst. Die Wirtschaftspolitik wird von der Federal Reserve Bank bestimmt, die formellerweise auch nicht unter der Kontrolle des Parlaments und auch nicht der Exekutive steht. Auch wenn ihre Mitglieder ursprünglich vom Präsidenten berufen und vom Parlament bestätigt werden müssen, bleiben sie für eine so lange Zeit im Amt, dass sie total unabhängig von diesen Gremien agieren.[15] Drittens, auch das juristische System – die Richter und die Gerichtshöfe auf der Bundesebene – können ein Problem für die Demokratie sein, weil sie nicht gewählt werden. Natürlich kann man hier nicht negieren, dass der Supreme Court – der Verfassungsgerichtshof – oft ein Bollwerk für die Durchsetzung individueller Rechte war im Gegensatz zu den Wünschen von Volk und Exekutive. In diesem Zusammenhang wird man ganz aktuell verfolgen können, wie der Supreme Court in der anstehenden Frage der Beschränkung der individuellen Rechte durch die neuen Anti-Terrorismus-Gesetze entscheidet, die von Bush vorgeschlagen und vom Parlament angenommen wurden.

---

14 James A. Smith, *The Idea Brokers. Think Tanks and the Rise of the New Policy Elite*. New York: Free Press, 1991; Holly Sklar (Hrsg.), *Trilateralism. The Trilateral Commission and Elite Planning for World Management*. Boston: South End, 1980.

15 Greider, op. cit.

Auch wenn Demokratie nicht auf ein Wahlsystem reduziert werden kann, muss konstatiert werden, dass das real existierende Wahlsystem in den USA demokratie-untauglich ist. An den nationalen Wahlen nehmen weniger als 50% der Wahlberechtigten teil. Dabei ist festzustellen, dass die Wahlteilnahme viel höher in den Bevölkerungsschichten mit einem höheren Einkommen ist. Hierbei ist entscheidend, dass das Einschreiben in die Wahllisten ein komplizierter Vorgang ist und nicht automatisch erfolgt. Aber noch zentraler ist der Vertrauensmangel der Bevölkerung in dieses politische System.[16]

Hier kommt der Finanzierung der Politik eine große Bedeutung zu. Nur ein Fakt kann viel beleuchten: Im Wahljahr 2000 kosteten dreißig Sekunden Hauptsendezeit, in ganz Kalifornien ausgestrahlt, 40 000 Dollar. Ein wichtiger Politiker sagte: „Geld ist die Muttermilch der Politik". Die großen internationalen Konzerne unterstützen oft beide Parteien in gleicher Spendenhöhe. Jedoch gibt es kleinere Unterschiede in der Herkunft der Gelder: z. B. spenden Erdöl- und Tabakindustrie mehr für die Republikaner, Investitionsbanken und Telekommunikation mehr für die Demokraten. Ein Politikwissenschafter schrieb, das politische System teile sich nicht in Wähler und Nichtwähler, sondern in Wähler und eine sehr geringe Zahl von Spendern. Nur 1% der US-Amerikaner lassen einem Kandidaten oder einer politischen Gruppe mehr als 200 Dollar zukommen. Volkes Stimme sagt: „Wir haben den besten Kongress, den man sich kaufen kann".[17]

Aber die Abnahme der Wahlbeteiligung kann man nur verstehen, wenn man die Frage stellt, wie sich die Parteien präsentieren. Die Parteien ähneln sich sehr in ihren Programmen, und die Menschen fühlen sich nicht mit ihren tatsächlichen Problemen vertreten. Sicherlich, seit den 80ern – seit Reagan – sind die Republikaner in der Außenpolitik aggressiver und in kulturellen Fragen viel traditioneller. Aber in der Wirtschaftspolitik (restriktive Geldpolitik, Senkung der Steuern auf Einkommen und Vermögen, Deregulierung, Unterstützung der Umstrukturierung), beim Abbau des Sozialstaates oder der Reduzierung des Arbeitsrechts gibt es und gab es fast keinen Unterschied. Was Reagan in diesem Umfeld vertieft hat, wurde bereits von Carter begonnen. Und was die Innenpolitik von Reagan war, wurde von Clinton fortgesetzt.

16 Frances Fox Piven u. Richard A. Cloward, *Why Americans Don't Vote*. New York: Pantheon, 1989; George F. Will, *Restoration. Congress, Term Limits and the Recovery of Deliberative Democracy.* New York: Free Press, 1992; Peter Skerry, *Mexican Americans. The Ambivalent Minority.* Cambridge, Mass.: Harvard University, 1993.

17 Thomas Ferguson, Golden Rule. *The Investment Theory of Party Competition and the Logic of Money-Driven Political Systems*. Chicago: University of Chicago, 1995.

Schon seit Jahrzehnten sprechen die Parteien meistens über kulturell-politische Fragen – Todesstrafe, Verbot oder Erlaubnis des Waffenbesitzes, Stärkung der Familie oder über Terrorismus und Irak-Krieg. Und in diesem letzteren haben sie oft die gleichen Positionen, wenn es sich nicht um akuten Wahlkampf handelt. Prinzipiell können wir bestätigen, dass der sehr verbreitete allgemeine Patriotismus mit einem allgemeinen Zynismus über die Politik verbunden ist. Am Ende hat man einen passiven Konsens, in dem sicherlich die Massenmedien eine große Rolle spielen, auch wenn diese besser erklärt werden sollten.

Trotz dieses passiven Konsenses ist die politische Welt nicht total eingeschlafen. Nicht alle sind zufrieden mit den zwei Parteien wie sie sind; für einige erscheinen beide Parteien wie ein und dieselbe. Es ist von Interesse, hier zu skizzieren, was es für eine Opposition zu den beiden etablierten Parteien gibt. Sie lässt sich in vier Gruppen unterteilen: ein Rechtsextremismus, eine echte rechte Mitte (unzufrieden mit der Republikanischen Partei), eine echte linke Mitte (unzufrieden mit der Demokratischen Partei) und eine (zumindest implizit) antikapitalistische Linke. Es sind dies nur ungefähre Trennungen, da es oft Berührungspunkte und Überschneidungen gibt, zumindest zwischen denen, die sich am nächsten sind.

Der Rechtsextremismus liegt weit von den anderen oppositionellen Gruppierungen entfernt, da er der einzige ist, der die Gewalt verherrlicht und sich der traditionellen politischen Welt gegenüber völlig ablehnend verhält.[18] Voll Hass gegen die kapitalistische zeitgenössische Wirtschaft (Banken und transnationale Unternehmen), die ethnischen Gruppen (Schwarze, Einwanderer und Juden), die internationalen Organisationen (von der UNO bis zu den Finanzgremien) und die Elite des Landes, vertritt er die Ansicht, dass eine Verschwörung auf breiter Ebene inszeniert wird, um die amerikanische Regierung den ausländischen Interessen zu unterwerfen. Die Verbreitung einer solchen Haltung erscheint unverständlich, wenn man sie nicht mit den bereits dargelegten Veränderungen der internationalen Wirtschaft und Politik verbindet. Die von den Bankiers beherrschte globale Wirtschafts- und Finanzwelt ist eine Tatsache (wenn auch anders, als von ihnen dargestellt), und die Banken jüdischer Herkunft (zum Beispiel Salomon Brothers, Goldman Sachs, Lazard Frères, Rothschild) spielen darin eine Rolle, jedoch nicht in dem Maße, wie angenommen wird. Wichtiger aber ist, dass die Veränder-

18 Kenneth S. Stern, *A Force Upon the Plain. The American Militia Movement and the Politics of Hate*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma, 1997; Catherine McNicol Stock, *Rural Radicals. Righteous Rage in the American Grain.* Ithaca: Cornell University, 1996.

ungen tatsächlich die nationale Identität in ihrer bislang aufgefassten Form bedrohen, und dass die Macht der Zentralregierung in Washington zum Nachteil der einzelnen Staaten zunimmt, deren Befugnisse auf untergeordnete Politikfelder beschränkt sind. Der Rechtsextremismus möchte die politische Macht nur den einzelnen Staaten übertragen, wo es einfacher scheint, eine Regierung zu etablieren, die den Vorstellungen des Volkes entspricht. Sie fordern vehement das Recht ein, Waffen tragen zu können, das vom II. Amendment der Verfassung festgelegt wurde (obwohl dessen Interpretation umstritten ist), und begründen es unter anderem mit Ereignissen wie dem von 1993 in Waco, Texas, wo der Justizminister ein Heer von Einsatzkräften gegen eine kleine religiöse Gruppe aufgeboten hatte.

Die Rechtsextremisten stehen durch ihre Gewaltbereitschaft am Rande der Zivilgesellschaft, ihre Ideologie jedoch verknüpft sich ideal mit dem weit größeren Teil der öffentlichen Meinung, der aus Abtreibungs- und Frauenrechtsgegnern besteht, denen sich die Amerikaner anschließen, die gegen die von Washington auferlegte Besteuerung kämpfen. Dass diese Gruppen in einigen Fällen auch Gewalt anwenden, zeigen die Morde an den Ärzten, die Abtreibungen vorgenommen haben. Rechtsextremistische Tendenzen wurzeln in Dutzenden von paramilitärischen, nicht miteinander verbundenen Organisationen, zu denen vielleicht maximal 20 000 aktive Kämpfer gehören, wie die, die im April 1995 mit dem terroristischen Attentat in Oklahoma City, das 168 Todesopfer forderte, Schlagzeilen gemacht haben. Die Täter wurden hingerichtet, aber der Prozess hat den Hintergrund dieser „Durchschnittsamerikaner“ erhellt, die von den Schwierigkeiten und den wirtschaftlichen Unsicherheiten verängstigt und gewillt sind, das „wahre Amerika“ gegen eine Ansteckung (oder eine Invasion) zu schützen. Mehr als in den Großstädten, die oft Schauplatz gewalttätiger Auseinandersetzungen sowie rassischer und ethnischer Spannungen sind, ist dieser volkstümliche Neofaschismus sui generis in den ländlichen Gegenden oder in den Dörfern im Süden, im Mittelwesten und den Rocky Mountains konzentriert, die ethnisch homogener sind und wo die Menschen davon überzeugt sind, noch etwas zu verlieren zu haben.

Von den Spitzen der Republikanischen Partei abgewiesen, hatte der Extremismus jedoch Kontakte mit der Partei auf lokaler Ebene. Und es gibt auch Republikaner, die in diesen Gruppen ein potenzielles Stimmenreservoir sehen. Der Rechtsextremismus selbst konnte bislang keinerlei Einfluss auf das politische System nehmen, er hat jedoch seine Ursachen in den gleichen weit verbreiteten Frustrationen, die zu den republikanischen Mehrheiten von Reagan und Bush geführt haben. Wenn die Ursachen des Unbehagens dieser

Menschen nicht angepackt werden, kann die Missbilligung durch das *liberale* Establishment und die politische Öffentlichkeit abstrakt und unehrlich wirken und manchmal auch einen Anschein von Klassenverachtung gegen die „Rüpel“ tragen, die Bewohner von einsam liegenden Dörfern, wo sich noch keine „Symbolanalytiker“ niedergelassen haben.

Die zwei Oppositionsgruppen, die man als Mitte-Rechts bezeichnen könnte, machen von Gewalt keinen Gebrauch. Sie vertreten gegensätzliche Standpunkte in wirtschaftlichen, politischen und sozialen Belangen. Wenn alle US-amerikanischen Regierungen der letzten zwanzig Jahre überzeugte Befürworter der Verflechtung Globalisierung – „Finanziarisierung“ – Liberalisierung waren und es nach wie vor sind, so ist eine Strömung davon überzeugt, dass diese Verflechtung noch nicht eng genug ist, dass noch Möglichkeiten zur Vertiefung bestehen: die OECD, die sich immer Sorgen macht, dass die Kürzungen in den US-amerikanischen Hilfsprogrammen für die nichtbehinderten jungen Armen stagnieren; die gleiche Einstellung gibt es auch in den Reihen der Republikanischen Partei.

Anders gefärbt als diese rechte Freihandelsmitte ist eine populistische Bewegung, die viele Anknüpfungspunkte zu den Gefühlen großer Teile der Arbeiter hat. Wie aus den Schriften Edward Luttwaks und Kevin Phillips ersichtlich ist (um nur zwei der bekanntesten Vertreter dieser Richtung anzuführen), identifiziert sie sich mit traditionellen Werten wie Patriotismus und Familie, hegt aber Misstrauen gegen die Globalisierung – die ihrer Meinung nach politisch ausgestaltet werden soll – und strebt danach, den Lebensstandard (Gehälter, Freizeit) der berufstätigen Durchschnittsamerikaner zu schützen.[19] Sie schreckt auch nicht vor der Behauptung zurück, dass die Verteilung des Reichtums in den USA von denen abhängt, die die Regierung kontrollieren, und dass die heutige Gesellschaft immer mehr von Supermilliardären und Obdachlosen gekennzeichnet ist. Ihre Hauptsorge ist, dass die Vereinigten Staaten ihre Hegemonie verlieren könnten und dass die Gesellschaft mit ihren wachsenden Ungleichheiten und schlechten Infrastrukturen bis zu einem Stand der Dritten Welt verkommen könnte.

Die Kritik an der Führungsschicht des Landes – sowohl politisch als auch wirtschaftlich – ist alles andere als ungenau. Die Feinde werden klar identifiziert: die Politiker, vor allem die der Republikanischen Partei, die trotz ihrer Rhetorik die „stille Mehrheit“ der „einfachen Amerikaner“ im Stich gelassen

19 Luttwak, op. cit; Kevin Phillips, *Staying on Top. Winning the Trade War.* New York: Vintage, 1984; Kevin Phillips, *The Politics of Rich and Poor. Wealth and the American Electorate in the Reagan Aftermath*. New York: HarperCollins, 1990.

haben, um sich denen zuzuwenden, die Harvard University und Palm Beach besuchen und die den Reichen und auch den ausländischen Lobbyisten hörig geworden sind; die Freiberufler wie Rechtsanwälte, die oft nutzlose Tätigkeiten ausüben und wertvolle Fähigkeiten vergeuden; die Aufsichtsräte und Manager der großen Unternehmen, die nur an kurzfristige Gewinnmaximierung denken und die langfristigen Interessen der ganzen Nation aus dem Auge verlieren. Und sie erinnern die Politiker daran, dass die amerikanischen Bürger „Produzenten“ und nicht nur „Konsumenten“ sind; als Anti-Postindustrielle und Anti-Postmoderne könnten sie vielen als kulturell „altmodisch“ erscheinen.

Auch wenn sie nicht mit den traditionellen „protektionistischen“ Maßnahmen einverstanden sind, bringen die Protagonisten dieser politischen Tendenz ihre Begeisterung für die amerikanische Industrie zum Ausdruck, die noch im Land verwurzelt zu sein scheint (wie Boeing), und fordern eine Politik gegen die ausländischen Konkurrenten und für eine tatkräftige Unterstützung der nationalen Wirtschaft. Kurz gesagt: sie wollen eine Zusammenarbeit zwischen der Geschäftswelt und der Regierung, wobei auch die Arbeiter in das Programm aufgenommen werden sollten. Wichtig ist, dass man die Möglichkeit eines Handelskrieges gegen Japan und Europa nicht ausschließt; zwar fordern sie keine Abschottung der Wirtschaft gegen das Ausland, befürworten jedoch, dass die Kontakte immer den Interessen des eigenen Landes dienen müssten.

Die wesentlichen Unterschiede zwischen dieser rechten Mitte und einer reformorientierten linken Mitte bestehen in der Frage der Öffnung zur internationalen Wirtschaft, von der diese letzte Gruppe stark überzeugt ist. Im Mittelpunkt der reformorientierten Vorschläge der sogenannten linken Mitte – die nicht mit der Leitung der Demokratischen Partei verwechselt werden darf – steht stattdessen eine Wirtschaftspolitik der Regierung zur Erhöhung der Produktivität und somit auch der Konkurrenzfähigkeit des Landes wie auch der Arbeits- und Lebensbedingungen bestimmter Teile der Arbeiter. Trotz dieses letzten Aspektes sind solche Ideen vor allem in akademischen Kreisen verbreitet. Die amerikanische Regierung wird nicht nur dafür kritisiert, weil sie eine solche politische Linie nicht verfolgt, sondern auch weil sie erst auf den Druck dominierender Bereiche der Wirtschaft reagiert und eingreift. Nach ihren Vorstellungen soll sich das Land durch die Hightechindustrie, eine hohe Mehrwertschöpfung und hohe Löhne entwickeln. Trotz der Radikalität ihrer Vorschläge distanzieren sie sich nicht vom Zweiparteiensystem oder der kapitalistischen Produktionsweise.

Für diese Forscher liegt der Kern des inneren und äußeren ökonomischen Niedergangs im Kapitalmangel für öffentliche und private Investitionen, die vor allem in den Bereichen Bildungs- und Gesundheitswesen (für das sogenannte menschliche Kapital), der technologischen Forschung und den Infrastrukturen (Kommunikation, Transporte) notwendig sind. In diesem Zusammenhang sei an die witzige Bemerkung John Kenneth Galbraiths während des Golfkrieges erinnert, dass der Hauptfeind des amerikanischen Kapitalismus nicht Saddam Hussein sei, sondern der Zustand der Brücken und Straßen im Land. Die Ursachen des Kapitalmangels sehen sie im geringen Sparvolumen der Bürger, in der allgemeinen Verschuldung (auch dem Ausland gegenüber, was einen Ressourcentransfer durch die Zinsen verursacht, Gelder, die innerhalb des Landes für die Investition fehlen), in der fortschreitenden „Finanziarisierung", die zu einer verstärkten Konzentration auf kurzfristige Gewinnerzielung führt, in Managementfehlern und Geldverschwen-dung der großen Unternehmen sowie in den hohen Zuwendungen für ihre Führungskräfte.

Die vielleicht bekanntesten Personen, die an die Möglichkeit einer positiven Verbindung zwischen Kapitalismus und menschlichen Bedürfnissen glauben, sind – außer dem schon angeführten Galbraith – Lester Thurow, Professor des Massachusetts Institute of Technology und Direktor seiner hoch angesehenen School of Management, und Felix Rohatyn, ein erfolgreicher Investmentbanker. Eine besonders einflussreiche Institution, die sich an diese Linie hält, war die MIT Commission on Industrial Productivity. Das Problem ist, wie Thurow in seinem Essay unterstreicht, die Unfähigkeit seitens des Kapitalismus, absolut notwendige langfristige Investitionen vorzunehmen, und stattdessen die ideologische Ausrichtung auf Kurzfristigkeit zu orientieren. Er stellt weiterhin fest, dass verschiedene große Kulturen wegen vernachlässigter Infrastrukturen zu Grunde gegangen sind, und erinnert daran, dass Adam Smith, der von den heutigen Befürwortern der freien Wirtschaft zu Unrecht zitiert wird, deren Erhaltung als eine der wichtigsten Aufgaben des Staates ansah.[20]

---

20 Lester C. Thurow, *The Future of Capitalism. How Today's Economic Forces Shape Tomorrow's World*. London: Nicholas Brealey, 1996; John Kenneth Galbraith, *The Culture of Contentment*. Boston: Houghton Mifflin, 1992; Michael L. Dertouzos, Richard K. Lester u. Robert M. Solow, *Made in America. Regaining the Productive Edge*. Cambridge, Mass.: MIT, 1989; Barry Bluestone u. Bennett Harrison, *The Deindustrialization of America: Plant Closings, Community Abandonment and the Dismantling of Basic Industry.* New York: Basic, 1982.

Zur Sanierung der Bundesbilanz wird geraten, die Gewinnsteuer der Unternehmen abzuschaffen (um Investitionen zu begünstigen) und eine Mehrwertsteuer einzuführen; den US-Amerikanern wird beständig vor Augen gehalten, dass die Steuerbelastung in ihrem Land die niedrigste im Vergleich zur übrigen fortgeschrittenen Welt ist. Weiterhin wäre es notwendig, bei den Staatsausgaben am Militärhaushalt und am Rentensystem zu sparen, da die Alten nicht mehr wie früher der schwächste Teil der Gesellschaft sind. Alle fordern eine größere Flexibilität in der Arbeit, verbunden mit Umschulungsmaßnahmen. Es sollte außerdem mehr Geld für Forschung und Ausbildung bereitgestellt werden, für letztere müssten nationale Standards gelten, und in den Schulprogrammen sollte größeres Augenmerk auf Wissenschaft und Mathematik gerichtet werden.

Natürlich sind diese Reformpolitiker gegen einen Aufschwung, der auf niedrigem Lohn und ständigem Arbeitsplatzabbau beruht, er sollte vielmehr auf einer „Ausbildung von Arbeitskräften, die in der Lage sind, die Technologien der schlanken Produktion anzuwenden“ basieren. Die Technologie dürfe kein Herrschaftsinstrument in den Händen der Unternehmer sein, weil dadurch den Arbeitern die Möglichkeit genommen wird, die eigenen Fähigkeiten zu entwickeln. Man empfiehlt auch die Einführung von Mechanismen „japanischer Art“, um die Arbeiter – aber auch das Kapital – an die einzelnen Betriebe zu binden. Langfristige Arbeitsverhältnisse müssten Fuß fassen, die Arbeiter sollten „eine wirtschaftliche Bürgerschaft“ in den Betrieben besitzen, und die Investoren sollten als echte Kapitalisten und nicht als Spekulanten auftreten.[21]

Keiner von ihnen kommt auf die Idee, dass die Planung – die nicht mit dem Staatseigentum verwechselt werden darf – mit dem Kapitalismus nicht kompatibel ist oder dass sie auf keiner Stufe seiner historischen Entwicklung mit ihm verbunden war. Man empfiehlt die Schaffung neuer staatlicher Institutionen, um die Industrie und den Handel zu koordinieren, zu analysieren und zu unterstützen; oft bezieht man sich auf das japanische MITI (dieses Land stellt sich ihnen nämlich in zweifacher Gestalt – als Konkurrent und als Vorbild – dar) und auf die Strukturen, die das Pentagon für die technologische Forschung entwickelt hat. Auch den Banken kommt große Bedeutung für die industrielle Entwicklung zu, damit das nötige Kapital zur Verfügung steht, „um strategisch wichtige Unternehmen zu fördern“.

---

21 Robert Guttmann, *How Credit-Money Shapes the Economy. The United States in a Global System.* Armonk, N.Y.: Sharpe, 1994; William Lazonick, *Competitive Advantage on the Shop Floor.* Cambridge, Mass.: Harvard University, 1990.

Der wirtschaftliche Hauptgegenstand der Reformer der linken Mitte sind die transnationalen Unternehmen, und es überrascht nicht, dass eine Lockerung des Antitrust-Gesetzes gefordert wird, um eine bessere Zusammenarbeit der Unternehmen zu ermöglichen. Alle Verfechter dieser Tendenz sind gegen den Protektionismus und wollen, Reich ausgenommen, auf jeden Fall die Bindung der transnationalen Unternehmen, die als „amerikanisch" betrachtet werden, an die USA stärken. Sie sollten auf verschiedene Weise Unterstützung erhalten, um ihre Überlebenschancen im internationalen Konkurrenzkampf zu verbessern. Die negativen Auswirkungen der „Finanziarisierung" werden von den Vertretern dieser Richtung nicht angezweifelt, ebenso wie sie keine Illusionen hegen, dass die großen Unternehmen von sich aus das Wohl des eigenen Landes in ihr Interessenkalkül einbeziehen. Diese Einstellung bringt sie der rechten Mitte näher, von der sie sich jedoch durch ein Programm internationaler Kooperation unterscheiden, nicht nur zu Gunsten der fortgeschrittenen Zentren, sondern auch der weniger entwickelten Gebiete.

Diese linke Mitte, die eine reformorientierte Bourgeoisie vertritt, hat allerdings noch keine politischen oder sozialen Ansatzpunkte gefunden; im Gegenteil, die Krise in Ostasien und Japan hat ihren Einfluss nicht erhöht, weil durch sie die Meinung, dass staatliche Eingriffe im wirtschaftlichen Bereich schädlich seien, gestärkt wurde. Jedenfalls werden sie von der Demokratischen Partei mit derselben Gleichgültigkeit behandelt, die die Republikaner den Gruppierungen der populistischen rechten Mitte gegenüber an den Tag legen. Es besteht kein Zweifel, dass die hier nur in groben Zügen umrissenen Projekte – wenn sie denn realisiert würden – zu wirklichen Veränderungen der wirtschaftlichen Strukturen führen könnten und sich deshalb prinzipiell von solch zweitrangigen Aspekten unterscheiden, wie Clintons Engagement für die Rechte der Homosexuellen in den Streitkräften oder Tony Blairs Entschuldigung für die englische Haltung während der Hungersnot in Irland vor 150 Jahren.

Großer Aufmerksamkeit erfreut sich in den Kreisen der linken Mitte eine alte Idee, die 1978 vom US-amerikanischen Nobelpreisträger für Wirtschaft, James Tobin, vertreten wurde: er schlug eine Steuer auf internationale Devisentransaktionen vor, die für alle wichtigen finanziellen Zentren gelten sollte, um der Spekulation entgegenzuwirken. Nach Tobin sollte damit „ein bisschen Sand in die Räder gestreut" werden. Keynes hatte bekanntlich festgestellt, dass die Liquidität die Räder des Marktes schmiert, während zu viel Öl sie dazu veranlasst, sich von den Schienen zu lösen. Die jüngsten Finanzkrisen sind beredte Beispiele für solche Ideen; auch der große Spekulant George

Soros hat auf die Notwendigkeit einer internationalen Institution hingewiesen, die fähig ist, Höchstgrenzen für die Verschuldung der einzelnen Länder festzulegen, da der privatwirtschaftliche Sektor nicht dazu in der Lage ist. Andere Vertreter der linken Mitte schlagen vor, die Steuern auf Kapitalerträge zu erhöhen, die Auslandsinvestitionen zu besteuern, die Steuerparadiese abzuschaffen und die Staaten zur Kontrolle der eigenen Banken, unabhängig von ihrem Standort, zu zwingen. Für die Gewinne der transnationalen Konzerne wird ein einheitliches Messverfahren angeregt, um Steuerhinterziehungen zu vermeiden.[22]

Es ist schwer vorauszusehen, ob, wann und wie man zu einer Periode des reformorientierten Bürgertums zurückkehren wird. Zur Zeit scheint es vollkommen unrealistisch. Aber sollte sich die internationale wirtschaftliche Situation noch mehr zuspitzen, könnte man nach zwei Jahrzehnten Liberalisierung an der Schwelle zu einer – mit den Worten Karl Polanyis ausgedrückt – anderen „großen Veränderung“ mit dem erneuten Bedürfnis nach Reglementierung des Marktes stehen. Selbst ein Spezialist von *international business* wie Dunning hat festgestellt, dass in der heutigen Welt „die nationalen Regierungen eine kritische Rolle besetzen, obwohl sie anders ist als die des sozialistischen Regimes“; und er schreckt nicht vor der Feststellung zurück: „der Markt ist ein ausgezeichneter Diener, aber zugleich auch ein Herr ohne Skrupel“.[23]

Um das Hauptthema Politik und Klasse abzurunden, hier noch ein Wort über die Schwierigkeiten einer antikapitalistischen, linksorientierten sozialpolitischen Bewegung im Kampf gegen die Ungerechtigkeiten des heutigen Kapitalismus in den USA. Trotz einiger Streiks in den letzten Jahren und der Forderungen einiger kleiner Gruppen nach einer unabhängigen Politik, die sich an den Bedürfnissen der Lohnarbeiter orientiert, ist noch kein Beginn einer echten linken Bewegung in Sicht. Betrachtet man die Top-Manager und die hochqualifizierten Profis, kann man feststellen, dass sie mehr Interesse an der Politik haben als die breite Masse der Arbeiterklasse (und in kulturellen Fragen mehr Mitte-Links, d. h. toleranter und offener gegenüber Multikulturalismus und Frauenrecht sind, als die Unterschichten). Bemerkenswert ist,

---

22 Yilmaz Akyüz u. Andrew Cornford, „International Capital Movements: Some Proposals for Reform”, pp. 172-198, in: Jonathan Michie u. John Grieve Smith (Hrsg.), *Managing the Global Economy.* Oxford: Oxford University, 1995; Barnet u. Cavanagh, op. cit.; Ethan B. Kapstein, *Governing the Global Economy. International Finance and the State*. Cambridge, Mass.: Harvard University,1994.

23 John H. Dunning, John H., *The Globalization of Business*. London: Routledge, 1993.

dass die Arbeiterklasse, 75% der Bevölkerung, die oft als Middle Class bezeichnet wird, die Politik sehr brauchte, um ihre Interessen zu verteidigen, dieselbe aber nicht aktiv betreibt. Und schon gar nicht der Teil der Arbeiter, die als Arme klassifiziert werden, und per definitionem überhaupt nicht die sozial Ausgegrenzten, die in der politischen Welt total abwesend sind.

Ein notwendiger Ausgangspunkt für das Verstehen der innenpolitischen Entwicklungen und der Möglichkeiten einer linken antikapitalistischen Bewegung ist der US-amerikanische common sense. Dazu gehört unter anderem auch die Ablehnung linksorientierter politischer Anschauungen und gemeinsamer Aktionen als eine der Schwierigkeiten, die einer organisierten linken Bewegung entgegenstehen. Von den Forschern wird immer zuerst der traditionelle Individualismus und Rassismus und die ethnische Trennung der unteren Volksschichten genannt. Der Individualismus hat sich mit Sicherheit durch die allgemeine gesellschaftliche Entwicklung in den letzten fünfundzwanzig Jahren verstärkt, auch das Karrierestreben, der Kampf des Einzelnen ums Überleben und der Konsumrausch als persönliche Befriedigung. Auch wenn der traditionelle Rassismus in seinen auffallenden Formen wohl rückläufig ist, können die verschiedenen religiösen, ethnischen oder sprachlichen Identitätsprobleme viele Menschen daran hindern, ein richtiges Verständnis von der Welt zu erlangen und sie von Reaktionen abhalten. Ein wichtiges Thema der heutigen USA-Gesellschaft ist die Frage des Multikulturalismus, d. h. der notwendige Respekt – mehr als Toleranz – vor jeder Rasse, Ethnie und Religion. Aber im Rahmen einer Diskussion über die arbeitende Klasse muss man dazu anmerken, dass dies wie ein Verteilungsprinzip der Arbeiterklasse funktioniert und so auch von der herrschenden Klasse bewusst benutzt wird.[24]

In diesem Zeitraum ist natürlich in allen entwickelten kapitalistischen Ländern und in den bestehenden Machtblöcken ein allgemeiner Verfall der Klassenidentität festzustellen – auch wegen des allmählichen Verschwindens der „traditionellen“ Arbeiterklasse – , aber in den USA war zu keiner Zeit ein anhaltendes Klassenbewusstsein vorhanden. Trotzdem gibt es Anzeichen für einen gewissen, sogar zunehmenden Argwohn, nicht nur gegen angehäufte Reichtümer und Privilegien, sondern auch gegen ein „wirtschaftliches System“, das für die Lage verantwortlich gemacht wird, in der sich viele Bürger befinden. Laut einer Umfrage sollen 95% der Interviewten die Meinung ver-

24 Lind, op. cit; Michael Tomasky, *Left For Dead. The Life, Death and Possible Resurrection of Progressive Politics in America*. New York: Free Press, 1996.

treten, dass die Unternehmen „ihren Beschäftigten und den Gemeinden in denen sie tätig sind, etwas schulden und dass sie manchmal ihren Gewinn opfern sollten, damit sich die Lage von Arbeitern und Gemeinden verbessern kann“. Auch wenn das Wirtschaftssystem in der volkstümlichen Mentalität fast nie näher bezeichnet und immer mit einem großen Zynismus betrachtet wird, bedeutet das nicht, dass jene Gefühle nicht tiefernst empfunden werden.[25]

Trotz dieser existierenden Vorbehalte sind einige scharfsinnige Beobachter der US-amerikanischen Gesellschaft von deren relativer Stabilität beeindruckt: es wurde schon erwähnt, dass viele Menschen passiv bleiben und gerade diejenigen nicht einmal ihre minimalen demokratischen Rechte wahrnehmen und wenigstens wählen gehen, die am meisten politische Eingriffe des Staates brauchen würden. Die Mechanismen für diesen Konsens und die soziale Kontrolle sind sehr verwoben und offensichtlich etwas ganz anderes als Unterdrückung im klassischen Sinn. Es ist zu komplex, um die ganze Schuld der unheilvollen Macht der Medien anzulasten. Die Resignation beruht zum großen Teil auf der Art und Weise, wie die Arbeiter die Marktideologie und die durch sie legitimierte Konkurrenz der Arbeitsplätze und des Lohnniveaus akzeptieren: wenn auf einer Arbeitsstelle keine auf dem internationalen Markt absetzbare Ware produziert werden kann, so erscheint diese Stelle in den Augen fast aller als nicht existenzberechtigt. Außerdem sind viele der Ärmeren und Armen – hier ist die Ähnlichkeit mit der Situation in Russ-land sehr evident – mit dem täglichen Existenzkampf so beschäftigt, dass sie nicht auch noch Zeit und Kraft zu Protesten aufwenden wollen[26].

Robert Reich bemerkt, dass „große Teile der Bürger nicht offen ihren Groll gegen die verbreitete Tendenz zur sozialen Ungleichheit zum Ausdruck gebracht haben“, die in allen Bereichen wie Arbeit, Einkommen, Schule, Infrastrukturen für die Freizeit, Sicherheit zu spüren ist. Es fehle nicht nur eine „ernsthafte Nachfrage nach Veränderung“, sondern auch eine Revolte gegen die zwei Hauptparteien, „deren Politik zur sozialen Ungleichheit geführt hat“. Der Ex-Arbeitsminister Clintons bietet verschiedene Erklärungen für die „Fügsamkeit der weniger privilegierten vier Fünftel“: „eine grundlegende Unfähigkeit zu verstehen, wie das System in seiner neuen globalen Dimension funktioniert“, die Vorstellung, dass „die Reichen ihre Position erreicht haben, weil sie das verdient haben“, das Gefühl, dass „keine politische Aktion

25 Scott Lash u. John Urry, *The End of Organized Capitalism*. Madison: University of Wisconsin, 1987.

26 Schwarz, op. cit.

zu einem Ergebnis führen würde“, die Idee, von der sich die Nichtwähler leiten lassen, dass sie keinen Einfluss auf die Politik haben, „weil die Reichen sie mit ihrem Geld finanzieren“. Und er fügt hinzu, dass man sich scheut, dem reicheren Fünftel direkte Forderungen zu stellen, weil man davon überzeugt ist, dass der geringe eigene Besitz ihm zu verdanken ist.[27]

Galbraith beschreibt mit der ihm eigenen nüchternen Ironie das politische System auf eine ähnliche Weise: „Wir leben heute in einer Demokratie, die den Wohlhabenden und den Zufriedenen gehört“, wo „im Grunde genommen der Reichtum das Wahlrecht monopolisiert“ und wo die „Armen und Außenseiter, die die unterentwickelten Stadt- und Landgebiete bewohnen“ ausgeschlossen bleiben. Er räumt die Möglichkeit ein, dass sie sich politisch artikulieren könnten, neigt aber eher zu der Auffassung, dass die Situation nur durch einen globalen wirtschaftlichen Zusammenbruch, durch eine militärische Aktion mit katastrophalem Ausgang oder durch „einen Wutausbruch der niederen Klasse“ entschärft werden könnte.[28] Sollten dies wirklich die Voraussetzungen einer möglichen antikapitalistischen Bewegung sein, so ist der Weg offensichtlich nicht leicht. In der Unabhängigkeitserklärung, dem fundamentalen Dokument der amerikanischen Geschichte, schrieb Jefferson, dass das Volk viel eher schlechte Institutionen erträgt als sie einfach zu verändern. Denkt man über die Worte von Reich und Galbraith nach, fragt man sich, wann der Geduldsfaden reißen und das System in Gefahr geraten könnte.

Man könnte ohne Zynismus bemerken, dass – kurz gesagt – nur die herrschende Klasse ihre Interessen ganz klar formuliert und die Politik benutzt, um diese Interessen durchzusetzen. Das ist normal, weil eine herrschende Klasse nicht in der Lage ist, eine Gesellschaft zu dominieren, wenn sie nicht die Politik dirigiert. Betrachtet man die so stabile Lage in den USA, fragt man sich, was in Zukunft passieren könnte. Historiker und Sozialwissenschaftler sind sich heute bewusst – und unter diesen besonders die Marxisten – , wie gefährlich jeder Versuch ist, die Zukunft vorauszusehen. Vielleicht könnten wir aber auf einige Elemente hinweisen, über die man reflektieren sollte, wenn man versucht, etwas über die Zukunft zu sagen. Wenn wir die USA in der Welt beobachten, finden wir sicherlich viel mehr Hegemonie als Krise. Die Stärke des Dollars, die politisch-militärische Hegemonie und der besonders dynamische Kapitalismus sind offensichtlich wichtiger als eine sehr negative Handelsbilanz oder eine riesige öffentliche Verschuldung. Die USA

27 Reich, op. cit.
28 Galbraith, op. cit.

beherrschen die Welt, weil die anderen Länder aus verschiedenen Gründen keinen Widerstand leisten, auch wenn sie kontrastierende politische und ökonomische Interessen haben. Die ausländischen Investoren kaufen nach wie vor USA-Staatsanleihen, und die europäischen Staaten bevorteilen immer noch die Anleger, die ihr Geld in den USA arbeiten lassen.

Aber die USA-Hegemonie in der Welt ist auch der inneren Stabilität der USA-Gesellschaft zuzuschreiben. Sollte man hier nicht an die Worte von Benjamin Disraeli erinnern: „Der Palast ist nicht sicher, wenn die Hütte unzufrieden ist"? Aber Ungerechtigkeit, Ungleichheit und Unzufriedenheit, spürbar in vielen Schichten der USA-Bevölkerung, haben bis jetzt noch keinen massenpolitischen Ausdruck gefunden, weder in einer grass roots gefestigten linken Opposition noch glücklicherweise im Rechtsextremismus.

Die Kernfrage ist, wie lange werden die Alliierten und die Unterschichten in den USA dies alles akzeptieren? In seiner, Ende des 18. Jahrhunderts entstandenen Geschichte „Der Untergang des römisches Weltreiches" hat der britischer Historiker Edward Gibbon die verschiedenen gravierenden Probleme dieses Weltreiches aufgelistet. Dann hat er hinzugefügt: „Diese unerträgliche Situation dauerte mehr oder weniger 300 Jahre". Auf die Frage „wie lange" haben wir noch keine sichere Antwort, aber wir haben einige Elemente aufgezeigt, die helfen, diese Gesellschaft und auch die ihr innewohnende Stabilität besser zu verstehen – und die uns hoffen lassen, dass es nicht noch weitere hunderte Jahre dauert.

Leibniz-Sozietät/Sitzungsberichte *66(2004), 147–164*

Siegfried Wollgast

Johann Gottfried Herder. Zu seinem 200. Todestag

Kurzvortrag in der Sitzung der Klasse für Sozial- und Geisteswissenschaften am 18. Dezember 2003 (überarbeitete und erweiterte Fassung)

Johann Gottfried Herder, geboren am 25. August 1744 zu Mohrungen in Ostpreußen, gestorben am 18. Dezember 1803 zu Weimar, also auf den Tag vor 200 Jahren, wurde am 27. Juli 1787 Auswärtiges Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften.[1] Als Wissensgebiet ist für ihn Philosophie sowie Kunst- und Literaturwissenschaft aufgeführt. Er hat sich viermal an den Preisaufgaben der Akademie beteiligt und erhielt dreimal den Preis zuerkannt: für das Jahr 1771 mit seiner Schrift „Über den Ursprung der Sprache", 1775 für die Abhandlung „Ursachen des gesunknen Geschmacks bei den verschiednen Völkern, da er geblühet" und 1780 für seine Abhandlung „Vom Einfluß der Regierung auf die Wissenschaften und der Wissenschaften auf die Regierung".[2] Herders Bindungen an die Berliner Akademie wurden von Zeitgenossen als so bedeutsam angesehen, daß beispielsweise Johann Georg Hamann, der langjährige Freund Herders, diesem prophezeite „*Leibnizens* Stuhl in der Akademie ist Ihnen sicher".[3] An einer Akademiesitzung hat Herder allerdings nie teilgenommen, denn nach seinem Fortgang aus Königsberg 1764 hat er preußischen Boden nicht wieder betreten.

Auf dem Kolloquium der Klasse Gesellschaftswissenschaften II der Akademie der Wissenschaften der DDR vom 26. Januar, 23. Februar und 16. März 1978 wurden über Herder u. a. von folgenden Mitgliedern der heutigen Leibniz-Sozietät Vorträge zu dessen Beziehung zu ihrem Fachgebiet

1 Vgl. Werner Hartkopf: Die Akademie der Wissenschaften der DDR. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte. Biographischer Index, Berlin 1983, S. 188.

2 Vgl. Conrad Grau: Herder, die Wissenschaft und die Akademien seiner Zeit. Hinweise auf ein interdisziplinäres Forschungsthema, in: Jahrbuch für Geschichte, Berlin 19 (1979), S. 89–114, zit. S. 103, S. 105 f.

3 Zit. nach Adolf von Harnack: Geschichte der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd. I/2: Vom Tode Friedrich's des Großen bis zur Gegenwart Bd. 1, Berlin 1900 (Reprint Hildesheim-New York 1970), S. 496.

gehalten: Joachim Herrmann, Hermann Klenner, Peter H. Feist. Ebenso sprachen dort unsere inzwischen verstorbenen Mitglieder Heinrich Scheel, Johannes Irmscher und Georg Knepler.[4] Schon dies allein zeigt, welche Breite Herders Schaffen eigen war! Wir können sie in unserer knappen Erinnerung nur skizzieren, nicht ansatzweise ganz erfassen.

Wiederholen wir zunächst Walter Dietzes Einschätzung Herders: „Ein Bildungsstudium, das erhungert werden muß, subalterne Hofmeisterstellen, die, weil unerträglich, schnell wieder aufgegeben werden; klerikale Pfründen, die keine sind und die Sorgen um leidigen Broterwerb eher vermehren denn vermindern. Es war ein schweres Leben, dem geistige Schöpferkraft und freie Entfaltung des eigenen Talents immer wieder gegen viele Widerstände abgerungen, manchmal gar abgebettelt werden musste. … Wie ein Aufschrei klingt es, wenn er einmal bekundet, sein Weimarer Lebensbezirk käme ihm wie eine ‚gespenstervolle Einöde' vor, und wenn seine Frau hinzufügt: ‚Mehr als Gespenster: boshafte Tiere sind um uns!'". Um Herder sind auch: „kleinliche, hämische, hinterlistige Geistliche Brüder im Amt, die ihm mißtrauen; ein Herzog, der ihn gut brauchen kann, aber miserabel behandelt; eine Hofgesellschaft, die seine Seelsorgerschaft zurückhaltend lobt und von seinen demokratischen Ansichten rückhaltlos entsetzt ist; ein Hamann, den er bewundert und von dem er getrennt wird; ein Hölderlin, den er verkennt; ein Kant, den er verehrt und mit dem er sich zerstreitet; ein Wieland, der nur opportunistisch mit ihm sympathisiert; ein Jean Paul, den er zu spät kennenlernt; ein Schiller, der ihn wenig achtet und Klatsch über ihn verbreitet; ein Goethe, mit dem er befreundet ist, den er eigentlich liebt und mit dem er sich, nach mancher Waffenbrüderschaft und manchem Waffenstillstand, schließlich unversöhnlich verfeindet." Die Ernte dieses Lebens aber „ist einfach ungeheuer. Sie hat zur Voraussetzung jene unglaublich breite und tiefe, beinahe enzyklopädisch anmutende Fülle des Wissens, über die Herder verfügte. … Überschaut man sein Gesamtwerk, so kommt es einem immer wieder vor, als sei das Füllhorn dieses überragenden Geistes geradezu unerschöpflich gewesen. Literatur und Ästhetik, Musik und bildende Kunst, Philologie und Rhetorik, Sprache und Sprachwissenschaft, Theologie und Philosophie, Pädagogik und Psychologie, Medizin und Ethnologie, Geologie und Botanik und viele ande-

4 Vgl. Johann Gottfried Herder. Zum 175. Todestag am 18. Dezember 1978, Berlin 1978 (Sitzungsberichte d. Akademie d. Wissenschaften d. DDR. Gesellschaftswissenschaften, Jahrg. 1978, Nr. 8/G). Interessantes Material auch in: Herder-Kolloquium 1978. Referate und Diskussionsbeiträge. Hrsg. von Walter Dietze in Zusammenarb. mit Hans-Dieter Dahnke, Peter Goldammer, Karl-Heinz Hahn und Regine Otto, Weimar 1980.

re Gebiete noch durchdringt er mit souverän sich bewegender Urteilskraft, die schon seine Zeitgenossen bewundernd, neidvoll oder skeptisch verfolgten.“[5]

Noch immer ist die Biographie von Rudolf Haym (1821–1901) für die Beschäftigung mit Herder unverzichtbar. Ihr erster Band erschien 1880 in Berlin im Umfang von 748 Seiten, der zweite Band kam 1885 in Berlin mit einem Umfang von 826 Seiten heraus. Wolfgang Harich (1923–1995) hat beide Bände 1954 nochmals herausgebracht und mit einer umfänglichen Einleitung versehen.[6] Er betont als positiv an Hayms Buch „die fast unvergleichlich gründliche und solide Quellenforschung“. Sodann: „Haym versteht es meisterhaft, das Wesentliche des Inhalts der von ihm behandelten Schriften wiederzugeben, ihren Gedankengang so konzentriert und packend, mit so geschickt auswählender Zitierung verbunden, zu erzählen, daß man zuweilen mit atemloser Spannung seiner Darstellung folgt, auch wenn sie sich nicht auf Lebenstatsachen oder geschichtliche Ereignisse bezieht, sondern abstrakter Theorie gewidmet ist. Das Entscheidende ist hierbei jedoch, daß er nicht im mindesten darauf prätendiert, Objektivität durch Standpunktlosigkeit zu erzielen, sondern bewusst und ausgesprochenermaßen Stellung nimmt, Urteile fällt, ja den Helden der Biographie mitunter geradezu abkanzelt.“[7] Zudem: „Ein wesentliches Aktivum der Haymschen Biographie liegt überhaupt darin, daß sie von einem philosophisch ungemein gebildeten Literaturhistoriker verfasst ist, der die Denker, die Herder beeinflussten – Bacon, Leibniz, Spinoza, Shaftesbury, Montesquieu, Hume, Rousseau, Iselin, Kant, Hamann, um nur einige zu nennen –, sorgfältig studiert hat, der vor allem aber die philosophischen und wissenschaftlichen Leistungen von Herder selbst mit der gleichen Ausführlichkeit darlegt wie seine literarischen.“[8] Daß W. Harich auch viele Mängel der Arbeit R. Hayms aufzeigt, sei nur im Vorbeigehen gesagt.

---

5 Walter Dietze: Festvortrag zur Herder-Ehrung im Deutschen Nationaltheater Weimar am 17. Dezember 1978, in: Herder-Kolloquium 1978 (wie Anm. 4), S. 16 f.

6 Rudolf Haym: Herder. Bd. I–II. Mit einer Einleitung von Wolfgang Harich, Berlin 1954. Die wohl neueste Arbeit zu J. G. Herder (Hans Dietrich Irmscher: Johann Gottfried Herder, Stuttgart 2001 – Universal-Bibliothek; 17630) „konzentriert sich ... auf zentrale Themen in Herders Gedankenwelt“, von Jean Pauls Wort ausgehend, daß Herder „kein Stern erster oder sonstiger Größe war, sondern ein Bund von Sternen“, ebd., S. 7.

7 Ebd., S. LXIX f.

8 Ebd., S. LXXII.

Insgesamt war der 175. Todestag Herders ein Höhepunkt in der Literatur der DDR zu ihm. Der Osten Deutschlands war nach dem 2. Weltkrieg überhaupt führend in der Herderforschung im deutschen Sprachgebiet[9].

Ist das Ostalgie oder Nostalgie? In einer Giessener Dissertation von 1998 heißt es einleitend: „Abweichend von der allgemeinen wissenschaftlichen Maxime, daß nur Literatur verwendet werden soll, die nicht älter als zehn bis zwanzig Jahre sein soll, habe ich auch ältere Monographien und Aufsätze gelesen und zitiert, da Ergebnisse nicht automatisch falsch werden, nur weil sie alt sind, wobei sicher der Blick auf neue Methoden und Fragestellungen zentral sein sollte.“[10] Wehe einer Geisteswissenschaft, die das genannte Prinzip zur „allgemeinen wissenschaftlichen Maxime“ erklärt!

Regine Otto gab das Protokoll der wissenschaftlichen Konferenz vom 24. bis 27. August 1994 heraus, die anläßlich des 200. Geburtstages von J.G. Herder in Weimar stattfand.[11] Es sprachen Wissenschaftler aus Deutschland, den USA, Australien, Rußland, der Slowakei, Armenien, Dänemark, Norwegen, Japan und England; der heutige Bundespräsident Johannes Rau hielt eine Festrede. Von den Vertretern der ehemaligen DDR waren neben R. Otto selbst lediglich der Philosophiehistoriker Wolfgang Förster aus Berlin und der Literaturwissenschaftler Günter Arnold aus Weimar mit Beiträgen vertreten. Lediglich neun von 43 Beiträgern des Bandes zitieren – neben W. Förster – Autoren aus der DDR, und zwar Claus Träger, W. Förster, G. Arnold, Rudolf Große und R. Otto; mit W. Dietze wird in einer Anmerkung polemisiert.[12] Nun sind 1994 bzw. 1996 16 bzw. 18 Jahre seit dem erwähnten Höhepunkt der Herder-Ehrung in der DDR (1978) vergangen. Das nähert sich den zwanzig Jahren, da wissenschaftliche Arbeiten angeblich veralten. Und gerade im „westlichen Ausland“ hat die westdeutsche Wissenschaftsliteratur größere Verbreitung denn die der DDR gehabt. Doch zugleich ist zu beachten: „Die … Verfälschung der Herderschen Oeuvres durch den Nationalsozialismus führte nach 1945 im westlichen Teil Deutschlands zur Tabuisierung Herders. Der ‚völkische’ Mißbrauch seiner – bewußt falsch interpretierten –

9 Vgl. Regine Otto: Zur Herder-Forschung in der DDR – Resultate, Tendenzen, Aufgaben, in: Herder Today. Contributions from the International Herder Conference Nov. 5–8, 1987 Stanford, California. Ed. by Kurt Mueller-Vollmer, Berlin – New York 1990, S. 431–445.

10 Gabriele Bosch: Reformatorisches Denken und frühneuzeitliches Philosophieren. Eine vergleichende Studie zu Martin Luther und Valentin Weigel, Marburg 2000 (zugleich Phil. Diss. der Justus-Liebig-Universität Gießen 1998), S. 15.

11 Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders. Hrsg. von Regine Otto, Würzburg 1996, 486 S.

12 Vgl. ebd., S. 209 f., 214, 222, 227, 276, 343, 395, 427, 459, 473, 482.

Ideen über Volk, Nation und Nationalkultur beschädigte das Ansehen des großen Aufklärers bis in die fünfziger Jahre hinein. Eine kontinuierliche Dominanz konservativer Kräfte in … der Germanistik verhinderte die kritische Auseinandersetzung mit einer unrühmlichen Vergangenheit. Mentalitätsgeschichtlich erscheint es sehr interessant, daß man heute mit akribischem Fleiß mit einer anderen, vergleichsweise harmloseren Ideologisierung der Wissenschaft abrechnet, die keinesfalls Rassendiskriminierung und Völkermord auf ihre Fahnen geschrieben hatte.“ Noch heute haben in der Herder-Forschung „unter ganz anderen Bedingungen in Edition und interdisziplinärer geisteswissenschaftlicher Forschung, … die Namen der kontroversen Weimarer Gelehrten Wilhelm Dobbek und Heinz Stolpe international einen guten Klang, und es ist immer noch nützlich und anregend, ihre vor mehreren Jahrzehnten entstandenen Ausgaben und Abhandlungen zu beachten. … Johann Gottfried Herder wurde in der Phase des antifaschistisch-demokratischen Aufbaus in der sowjetischen Besatzungszone und in der DDR als Vorkämpfer für nationale Einheit, demokratische Erneuerung und Völkerverständigung geehrt. Vor allem sein unter den deutschen Klassikern am stärksten ausgeprägtes Interesse an den östlichen Nachbarvölkern Deutschlands stellte unter aktuellem Aspekt eine Empfehlung zur Rezeption dar. Wenn die aus der 1947 gegründeten ‚Gesellschaft zum Studium der Kultur der Sowjetunion’ hervorgegangene ‚Gesellschaft für Deutsch-Sowjetische Freundschaft’ als Auszeichnung für besondere Leistungen beim Erlernen und Vermitteln der russischen Sprache die Johann-Gottfried-Herder-Medaille verlieh, so erscheint das nicht unberechtigt angesichts der gerade von Herder immer wieder betonten Erkenntnis, daß man erst über den Geist der Sprache die geistige Welt eines fremden Volkes verstehen kann.“[13]

Zurück zu Herder, seinem Leben und Wirken!

Zu seinem fünfjährigen Aufenthalt in Riga (1764–1769) – nach seiner Königsberger Studienzeit - sagte J. G. Herder: „In Riga habe ich die fröhlichste Blüte meines Lebens erlebt.“[14] In Bückeburg, wo er von 1771 bis 1776 weilte, verlebte der seit 2. Mai 1773 mit Caroline Flachsland verehelichte Herder „die glücklichsten Jahre seiner Ehe“.[15] In Weimar hingegen, wo er seit 1776

13 Günter Arnold: Historische Anlässe, Quellen, Illusionen von Herders Nationalstaatsgedanken für Rußland (Thesen), in: ebd., S. 319 f.

14 Zit. bei Friedrich Wilhelm Kantzenbach: Johann Gottfried Herder in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, 5. Aufl., Reinbeck bei Hamburg 1993 (rororo Bildmonographien, 164), S. 23.

15 Ebd., S. 51. Vgl. Wilhelm Dobbek: Karoline Herder. Ein Frauenleben in klassischer Zeit. 2. überarb. Aufl., Weimar 1967, S. 58–66.

bis zu seinem Tode tätig war, entwickelten sich bald Diskrepanzen zum Herzog Karl-August von Sachsen-Weimar und zu Johann Wolfgang Goethe. Hier in Weimar entstanden Herders Hauptwerke, so die „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (1784–1791), schon 1778/79 „Die neue Sammlung“ mit Volksliedern, die erst in der Ausgabe von 1805 bzw. 1807 „Stimmen der Völker in Liedern“ genannt wurden. 1793/97 erschienen Herders „Briefe zur Humanität“. Stets ist zu bedenken, daß Herder vornehmlich Theologe war und sich auch als ein solcher fühlte. Im November 1768 schrieb er seinem Lehrer Immanuel Kant: „... da ich aus keiner andern Ursache mein geistliches Amt angenommen, als weil ich wuste, u. es täglich aus der Erfahrung mehr lerne, daß ich nach unsrer Lage der bürgerlichen Verfassung von hieraus am besten Cultur u. Menschenverstand unter den ehrwürdigen Theil der Menschen bringen laße, den wir Volk nennen: so ist diese Menschliche Philosophie auch meine liebste Beschäftigung.“[16] Dabei schätzte er Gotthold Ephraim Lessing von allen Zeitgenossen am meisten.

„Herder ... wird sehr früh schon, darin seinem großen Bruder im Geiste Lessing ebenbürtig, ein entschiedener *Vorkämpfer religiöser Toleranz*.“[17] Er hat den Interventionskrieg der Feudalmächte gegen das revolutionäre Frankreich entschieden verurteilt, obgleich er „der französischen Revolution auf ihrem Weg zur dritten und höchsten Etappe, der Jakobinerdiktatur, nicht mehr zu folgen vermochte.“[18] In der Urfassung seiner „Humanitätsbriefe“ hat er geschrieben: „Für mich würde ich es nicht läugnen, daß unter allen Merkwürdigkeiten unsers Zeitalters die französische Revolution mir beinah als die wichtigste erschienen ist und meinen Geist oft mehr beschäftiget, selbst beunruhiget hat, als mir selbst lieb war.“[19] Immer wieder wird Herders religiöse Toleranz deutlich: „Die geistige Oberherrschaft“ des römischen Bischofs habe Europa „*Die Bekehrung vieler heidnischer Völker*“ gebracht. „Aber wie wurden sie bekehret? Oft durch Feuer und Schwert, durch Femgerichte und ausrottende Kriege. … der römische Bischof … genehmigte sie, genoß ihre Früchte und ahmte, wenn er’s tun konnte, sie selbst nach. Daher jene Ketzergerichte, zu denen Psalmen gesungen wurden, jene bekehrenden Kreuzzüge,

16 Johann Gottfried Herder an Immanuel Kant im November 1768, in: Johann Gottfried Herder. Briefe. Gesamtausgabe 1763–1803. Bd. 1: April 1763–April 1771. Bearb. von Wilhelm Dobbek † und Günter Arnold, Weimar 1984, S. 120.

17 Walter Dietze: Johann Gottfried Herders historische Stellung in der Geschichte deutscher Literatur und Philosophie, in: Johann Gottfried Herder. Zum 175. Todestag am 18. Dezember 1978 (wie Anm. 4), S. 9.

18 Heinrich Scheel: Herders Stellung zur politischen Grundfrage seiner Zeit, in: ebd., S. 18.

19 Johann Gottfried Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität, in: Herders Sämmtliche Werke, hrsg. von Bernhard Suphan, Bd. 18, Berlin 1883, S. 314.

in deren Beute sich Papst und Fürsten, Orden, Prälaten, Domherrn und Priester teilten. Was nicht umkam, ward leibeigen gemacht und ist es großenteils noch; so hat sich das christliche Europa gegründet; so wurden Königreiche gestiftet und vom Papst geweihet, ja späterhin das Kreuz Christi als Mordzeichen in alle Weltteile getragen. Amerika raucht noch vom Blut seiner Erschlagnen, und die in Europa zu Knechten gemachte Völker verwünschen noch ihre Bekehrer. Und ihr zahllosen Opfer der Inquisition im südlichen Frankreich, in Spanien und in andern Weltteilen, eure Asche ist verflogen, eure Gebeine sind vermodert; aber die Geschichte der an euch verübten Gräuel bleibt eine ewige Anklägerin der in euch beleidigten Menschheit.“[20] Und immer wieder wird dabei die Ablehnung des Krieges betont: „die Menschheit schaudert vor dem Blut, das hier (von den neubekehrten Polen und vom Deutschen Orden an der Ostseeküste – S. W.) vergossen ward in langen wilden Kriegen, bis die alten Preußen fast sämtlich ausgerottet, Kuren und Letten hingegen in eine Knechtschaft gebracht wurden, unter deren Joch sie jetzt noch schmachten. Vielleicht verfließen Jahrhunderte, ehe es von ihnen genommen wird.“[21]

Seit seiner Rigaer Zeit gilt für Herder: „Erfahrung gegenwärtiger Realität, Parteinahme für das Volk, historisch-genetische und Deutung der Welt, suchen nach konstruktiven Möglichkeiten ihrer Veränderung – die Einheit dieser Prinzipien wird von nun an unverrückbar die Leitlinie Herderscher Aktivität kennzeichnen und schließlich, auf höherer Stufe, die Herausbildung einer aufkommenden Humanismusideologie freisetzen.“[22]

J. G. Herders philosophische Ideenwelt wurde wohl nachhaltig durch Gottfried Wilhelm Leibniz, Anthony Shaftesbury, J.G. Hamann und Jean-Jacques Rousseau geprägt. Zweifellos ist er auch vom Pietismus angetan, doch ist er „weder im kirchen- noch im geisteswissenschaftlichen Sinne Pietist“ gewesen.[23] Seine Sympathie erstreckt sich in seiner Weimarer Haupt-

20 Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, hrsg. von Heinz Stolpe, Bd. 2, Berlin und Weimar 1965, S. 405 (T. IV, Buch 19, Kap. 2).

21 Ebd., S. 273 (T. IV, Buch 16, Kap. 2).

22 Walter Dietze: Johann Gottfried Herder. Abriß seines Lebens und Schaffens. 2. erg. Aufl., Berlin und Weimar 1983, S. 10.

23 Tadeusz Namowicz: Pietismus und Antike als Komponenten des Herderschen Frühwerkes, in: Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder. Hrsg. von Johann Gottfried Maltusch, Bückeburg 1975, S. 7. „Obwohl Herder, der das pietistische Milieu seit seiner Jugend kannte, selbst kein Pietist war und wurde, sahen viele Pietisten ihn doch als den Ihren an; vor allem schätzten sie ihn als Kombattanten gegen den Rationalismus.“ Jedenfalls in seiner Bückeburger Zeit, als sich Herder von aufklärerisch-rationalistischen Auffassungen abwandte. So Manfred Jakubowski-Tiessen: Der Pietismus in Niedersachsen, in: Geschichte des Pietismus. Bd. 2: Der Pietismus im 18. Jahrhundert, hrsg. von Martin Brecht und Klaus Deppermann, Göttingen 1995, S. 436.

schaffenszeit vornehmlich auf Vorläufer oder „Nachfolger“ der pietistischen Bewegung, etwa auf Johann Valentin Andreae und J. G. Hamann. J. V. Andreae war zu Herders Zeit noch immer der „Verketzerung“ verfallen, Herder suchte ihn daraus zu entreißen. Andreae sei „unsrer neueren lesenden Nation ... so gut als unbekannt geblieben; denn es scheint einmal der Deutschen Natur zu sein, daß sie ihre eignen Schätze nicht achten.“ Und Herder sagt weiter: „Valentin Andreae gehört so eigentlich für unsre Zeit, daß ich in vielem … ihr jetzt einen Andreae wünschte. Unleugbar haben sich zwar seit einem Jahrhunderte die Strahlen der Aufklärung sehr vermehrt … – das alte Gerüst aber von Vorurteilen, von Missbräuchen und Verderbnissen in allen Geschäften und Ständen stehet in vielen Ländern und Provinzen Deutschlands noch so da, wie es zu des guten Andreae Zeiten dastand! Die öffentlichen Einrichtungen sowohl in der Kirche als im Staat, die Verwaltung oder Veruntreuung der Wissenschaften und Geschäfte ist in hundert Sachen noch eben jene, die ihm von Jugend auf leid tat und zuletzt das Herz fraß. Ja endlich die Gärung selbst, in der sein Zeitalter war, hat sie nicht mit der unsern eine auffallende Ähnlichkeit und Gleichheit? Nicht nur, daß hundert Sekten, insonderheit die Rosenkreuzer, damals ihr Gewerbe trieben ..., nicht nur diese gärenden Sekten selbst, sondern auch *die unsichtbare Hand, die sie damals führte*, sind seiner und unsrer Zeit gemein: so daß sein ‚Turm zu Babel’, seine ‚Warnung vor der Neugierde’, seine ‚Magische Unterweisung für Neugierige’, sein ‚Turbo’ und so manche andre seiner Einkleidungen wahre Arznei für die geheimen Wunden unsrer Zeit wären, wenn eine geschickte Hand sie mit Andreaes Geist, Witz und Zeitenkunde für uns zuzubereiten wüsste.“ [24]

Herder sucht also, die Vergangenheit für die Gegenwart zu nutzen, gleich „dem guten Andreae ... in hundert und abermals hundert Einkleidungen der Welt zu sagen, *daß sie betrogen werde*“.[25] Auch Andreae habe die Fragen für positiv entscheidbar gesehen: „*Ist eine Verbesserung der Welt möglich? Ist sie zu hoffen? und wodurch?*“ Ihn habe gekränkt, „daß er die wirksamsten Triebfedern unwirksam, daß er selbst den Namen der Verbesserung zur Maske der Heuchelei und Gewalttätigkeit mißbraucht siehet. Er hofft, er wünschet; und meint sogar, daß eben diese Hoffnungen und Wünsche samt einer Reihe andrer unmerklicher, gelinder Bestrebungen notwendig dazu gehören, eine Besserung der Dinge nicht nur vorzubereiten, sondern allmählich selbst herbeizuführen.“[26] Wie aber gelange man zum Besseren und Besten? An-

24 Johann Gottfried Herder: Johann Valentin Andreae, in: Johann Gottfried Herder: Denkmale und Rettungen. Literarische Porträts, hrsg. von Regine Otto, Berlin und Weimar 1978, S. 153 f.
25 Ebd., S. 156.
26 Ebd., S. 158.

dreae habe „es leise und laut gesagt: allein durch bessere Menschen, durch eine bessere Einrichtung der Dinge in Wissenschaften, in der Religion und im Staate. ... Bei der Religion stoße man sich nicht an das Wort Christ, Christus, Christentum, das Andreae so oft nennet; er meint nichts weniger als jene Larve darunter, die man zu seiner Zeit trug und zu allen Zeiten träget. … Beim Staate kommt es ihm auf die Form des Staats nicht an, sondern auf die Verwaltung desselben, auf Grundsätze und Sitten, die darin herrschen, auf Anwendung und rechte Verteilung der Gaben des Schöpfers. In allen dreien Feldern, Wissenschaft, Religion und Staatseinrichtung, hat er auf Irrtümer, Vorurteile, Mißbräuche, Wunden gezeigt, daß ich nicht zuviel täte, wenn ich ihn hierin den deutschen Baco nennete. Ja, er ist viel inniger und herzlicher als Baco ...“[27]

In Herders "Humanitätsbriefen“ wird auch sein großes philosophisches Vorbild G. W. Leibniz behandelt. Dieser habe in der Philosophie „nicht nur über die Alten, sondern auch über die *Scholastiker* und die *Reformatoren der Philosophie* ... mit einer Unparteilichkeit, einer Milde und so allgemeinen Teilnehmung“ geurteilt, „daß ich dieses großen Gemüts wegen Leibniz gern zum Schutzgeist der gesamten Philosophie wünschte ... Nichts verehre ich an Leibniz mehr als diese unparteiische *Jugendseele*, die bis an Ende seiner Tage alles mit Freuden aufnahm, was irgend der Wissenschaft diente.“[28]

Als Ästhetiker und Literaturtheoretiker knüpfte Herder unmittelbar an G.E. Lessing an, zudem war er ein bedeutender Sprachphilosoph. Vergessen wir nicht, daß er sich auch Spinozas Philosophie kritisch aneignete, gleich Lessing und Goethe. Zustimmend zitierte er dementsprechend die spinozistisch gedachten Verse Adolf von Hennings (1746–1826):

„Im Unendlichen ist der Unendliche: Einer und ewig,
im Darstellen, im Seyn, im Erhalten und Schaffen nur Einer,
immer sich gleich und unendlich. Wie ewige Säulen, so stehen
vest die Gesetze, die Er sich dachte; so wie er sie dachte,
fließt aus ihnen Veränderung und bleibt in ihnen die Allmacht.“[29]

Vergessen wir dabei nicht: J.G. Herders Bekenntnis und seine philosophische Grundhaltung überhaupt ging bedeutend weiter als die der vielge-

27 Ebd., S. 160 .

28 Johann Gottfried Herder: Leibniz, in: Denkmale und Rettungen (wie Anm. 24), S. 252, 255. Vgl. Johann Gottfried Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität. Hrsg. von Hans Dietrich Irmscher, Frankfurt am Main 1991 (=Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden, Bd.7), S. 351.

29 Johann Gottfried Herder: Gott, Einige Gespräche, in: Herders Sämmtliche Werke (wie Anm. 19), Bd. 16, Berlin 1887, S. 455.

rühmten klassischen deutschen Philosophie! Und beachten wir dabei zudem auch: Herder war beruflich sein Leben lang nichts anderes als Theologe! Er studierte in Königsberg Theologie, war in Riga Prediger bzw. „Pastor adiunctus“, in Bückeburg Konsistorialrat und Oberprediger, dann Superintendent, in Weimar Generalsuperintendent des Herzogtums Sachsen-Weimar, Oberprediger der Stadt Weimar, Oberhofprediger, Oberkonsistorialrat und Kirchenrat, dann Vizepräsident bzw. Präsident des Oberkonsistoriums. Er war eine kirchliche Autorität! Sein Beispiel nötigt uns, stärker als bisher die Verbindung von Theologie und Philosophie, Theologie und gesellschaftlichem Fortschritt, Theologie und Gesetzgebung zu sehen. Zweifellos ist dies seit der Aufklärung, seitdem die Theologie in eine eigenständige, für Philosophie unwesentliche Behausung „gesperrt“ wurde, zu kurz gekommen, ebenso wie die Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte, die etwa bei einer Neufassung des Marxismus wie der Aufklärung überhaupt eine wesentliche Werterhöhung erfahren müsste. Jedenfalls hat J. G. Herder auch den Spinozismus in seine eigene Humanitätsphilosophie eingewoben. Gerade in der Theologie aber ist er wohl „am gründlichsten“ vergessen!

Herders Denken und Schreiben ist letztlich „auf die Rolle der Individuen und der Völker im menschheitsgeschichtlichen Entwicklungsprozeß ausgerichtet.“[30] Schon 1769 sagte er, bei der Erforschung geschichtlicher Vorgänge seien nicht vornehmlich, „eine Reihe von Königen, Schlachten, Kriegen, Gesetzen oder elenden Charakteren“ zu behandeln. Im Mittelpunkt der Darstellung hätten vielmehr „die Hauptveränderungen und Revolutionen jedes Volks“ zu stehen, „um seinen jetzigen Zustand zu erklären“.[31]

Volksverbundenheit und Demokratismus zeichnen Herder ein Leben lang aus, wobei die begriffliche Exaktheit dieser beiden weiten Begriffe hier nicht gefasst werden kann. Jedenfalls zeigt sich Herders demokratische Haltung eindeutig auch in seinen „Volksliedern“. Sie sind nach „Völkern und Nationalitäten angeordnet. Neben deutschen Liedern, die teils aus alten Aufzeichnungen, teils aus mündlicher Überlieferung gewonnen wurden, sind viele englische, schottische, spanische, italienische und französische aufgenommen. Die alte skandinavische Poesie ist mit Auszügen aus der Edda, aus skaldischen Heldenliedern und aus dänischen Balladen vertreten. Auch aus

30 Dietze: Johann Gottfried Herder (wie Anm. 22), S. 42.

31 Johann Gottfried Herder: Journal meiner Reise im Jahr 1769, in: Herders Sämmtliche Werke (wie Anm. 19), Bd. 4, Berlin 1878, S.343–486, zit. S. 378 f. Vgl. Samson B. Knoll: Herders Nationalismus-Debatte ohne Ende, in: Nationen und Kulturen (wie Anm. 11), S. 239–248, bes. S. 244 f.

altgriechischer und lateinischer Literatur sind Proben eingestreut. Als etwas völlig Neues bekundet die Anthologie eine kenntnisreiche und liebevolle Zuwendung zur Folklore slawischer Völker. Zumal epische Lieder der Südslawen, aber auch baltische Volkspoesie (litauische, estnische und lettische Lieder) werden in breiter Auswahl dargeboten. … Allein schon der riesige Horizont, der in dieser Materialfülle ausgeschritten ist, lässt den universalen Charakter ahnen, den Herder dem Begriff der Volkspoesie unterlegte, und verschafft seiner Anthologie den Rang und den Glanz einer echten Pioniertat."[32] Er hat hier z.B. auch Gedichte von Martin Opitz („Ach Liebste laß uns eilen") und wohl Simon Dach („Ännchen von Tharau"), von Matthias Claudius („Der Mond ist aufgegangen"), von Goethe (das „Heideröslein", „das Lied vom Fischer") und von sich selbst aufgenommen. Das „Ännchen" hat er aus dem preußischen Plattdeutsch nachgedichtet, Goethes „Röslein auf der Heide" ist wohl allein durch Herders Fassung bekannt geworden. Nationalismen und nationale Vorurteile werden in Herders „Volksliedern" korrigiert. Sie entfalten insgesamt „das Thema des Menschen, sofern er sich mit seinen Verhältnissen gegeben und aufgegeben ist".[33]

Auch als Übersetzer und Nachdichter fremder Literaturen, vornehmlich von Volksdichtung, hat sich J. G. Herder sehr verdient gemacht. Es liegt mir fern, eine Wertung seines sonstigen, ziemlich reichhaltigen dichterischen Schaffens vorzunehmen. Daß er sich im Bereiche der Literaturtheorie und in der eben erst entstehenden Literaturwissenschaft bleibende Verdienste erworben hat, wird kaum bestritten. Generell gilt: „Herder wird nicht oft zitiert, nicht namentlich genannt, nicht ausdrücklich als Gewährsmann beschworen, obwohl er häufig als solcher fungiert. Viele seiner neuen Ideen waren offensichtlich von so eindringlicher, so schlagender Evidenz, erschienen so überzeugend und unwiderlegbar, daß sie mit allergrößter Selbstverständlichkeit

32 Dietze: Johann Gottfried Herder (wie Anm. 22) S. 45 f.; vgl. Geschichte der deutschen Literatur vom Ausgang des 17. Jahrhunderts bis 1789, Erster Teil (1700–1770). Ltg. des Autorenkollektivs Werner Rieck in Zusammenarb. mit Paul Günter Krohn, Berlin 1979 (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart, Bd. 6), S. 745–747. „Das meiste aus den gedruckten Quellen ist stark umgeformt, im Volkston nachgedichtet oder von vornherein als Kunstdichtung angelegt, zum Teil, wie Goethes ‚*Heideröslein*' modernste Lieddichtung." Hans Adler: Weltliteratur-Nationalliteratur-Volksliteratur. Johann Gottfried Herders Vermittlungsversuch als kulturpolitische Idee, in: Nationen und Kulturen (wie Anm. 11), S. 279.

33 Ulrich Gaier: Herders poetisches Werk, in: Johann Gottfried Herder: Werke in zehn Bänden, Bd. 3, Frankfurt am Main 1990, S. 839–927, zit. S. 923. Zur Erwähnung der genannten Gedichte und zu Herders hier abgedruckten Gedichten vgl. Johann Gottfried Herder: Volkslieder, in: ebd., S. 112 f.,249 f., 276 f., 287–291, 331, 407 f., 410–412, 415 f.

als geistiges Allgemeingut der Epoche tradiert wurden und die Notwendigkeit eines personellen Rückverweises quasi überflüssig machten.“[34]

Seine Geschichtsphilosophie hat Herder in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ und in seinen „Briefen zur Beförderung der Humanität“ dargestellt. Vier miteinander verbundene Elemente bezeichnen in diesen bedeutenden Werken einen entschiedenen Fortschritt: „Historisierung des Entwicklungsbegriffs, die Herausarbeitung entwicklungsgeschichtlicher Gesetzmäßigkeiten, die Auffassung der Widerspruchsproblematik und die Konkretisierung der Humanitätsphilosophie.“[35]

In seiner wichtigsten Bückeburger Arbeit, die 1774 anonym erschien („Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts“), polemisierte J. G. Herder mit der vielgepriesenen Neuzeit, seiner feudalabsolutistischen europäischen Gegenwart, und einem Geschichtsbild, das ihrer Verherrlichung diente.[36] Die „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, der 1784 erschienene I. Teil ist der Naturgeschichte gewidmet, ersetzten das inzwischen vergriffene Werk. Herder, der die Humanität immer mehr in den Mittelpunkt seiner „Ideen“ stellte, suchte ihren historischen Charakter nachzuweisen: „Die ganze Menschengeschichte ist eine reine Naturgeschichte unendlicher Kräfte, Handlungen und Triebe nach Ort und Zeit.“[37] Im Teil II der „Ideen“ wird der Zusammenhang zwischen Natur- und Gesellschaftsgeschichte hergestellt, die Einheit des Menschengeschlechts nachdrücklich hervorgehoben und jegliche Diskriminierung bestimmter Völker und Rassen zurückgewiesen. Jede historische Periode habe ihren charakteristischen Eigenwert. Die Inhumanität der erblichen Monarchie wird entschieden angegriffen, und: „Fast jede kleine Landesgrenze, jede neue Epoche ist mit Blut der Geopferten und

34 Ebd., S. 53; H. Hettner (1821–1882), von dessen „Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts“ bis 1929 wohl 7 Auflagen erschienen waren, schrieb in der letzten von ihm betreuten Auflage von 1879 zu J.G. Herder zusammenfassend: Er wirkte „so tief … auf seine Zeit nach allen Richtungen, daß die große Dichtung Goethes und Schillers, die sogenannte romantische Schule, die Philosophie Schellings und Hegels ohne das Vorangehen Herders gar nicht gedacht werden kann“ (Hermann Hettner: Geschichte der deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert, Bd. II, 2. Aufl., Berlin und Weimar 1979, S. 81).

35 Ebd., S. 60. Vgl. János Rathmann: Zur Geschichtsphilosophie J. G. Herders, Budapest 1978; ein Abriß von J.G. Herders Geschichtsphilosophie in: Irmscher: Johann Gottfried Herder (wie Anm. 6), S. 102–141.

36 Vgl. Geschichte der deutschen Literatur vom Ausgang des 17. Jahrhunderts bis 1789 (wie Anm. 32), S. 528.

37 Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (wie Anm. 20), Bd. 2, S 151 (T. III, Buch 13, Kap. 6).

mit Tränen der Unterdrückten ins Buch der Zeiten verzeichnet. Die berühmtesten Namen der Welt sind Würger des Menschengeschlechts, gekrönte oder nach Kronen ringende Henker gewesen, und was noch trauriger ist, so standen oft die edelsten Menschen notgedrungen auf diesem schwarzen Schaugerüst der Unterjochung ihrer Brüder."[38] Dieser Teil der „Ideen" gipfelt in der Zusammenfassung des klassischen Humanitätsideals. Er enthält auch Herders Frieden-Hymnus, den Griechen werden die progressiven Leitbegriffe seiner Gegenwart unterstellt: Demokratie, Vaterlandsliebe, Aufklärung. Im Mittelpunkt des Teils IV steht die Auseinandersetzung mit dem Christentum, vornehmlich im 17. Buch. Eigentlich wird hier eine Geschichte Europas von den Anfängen des Christentums bis etwa zum 16. Jahrhundert gegeben.

Ich will noch einige Zitate aus Herders „Ideen" darbieten, die des Nachdenkens gerade auch in unserer Zeit wohl wert sind. Herder schreibt:

„Was ... in der Geschichte je Gutes getan ward, ist für die Humanität getan worden; was in ihr Törichtes, Lasterhaftes und Abscheuliches in Schwang kam, ward gegen die Humanität verübet, so daß der Mensch sich durchaus keinen andern Zweck aller seiner Erdanstalten denken kann, als der in ihm selbst, d. i. in der schwachen und starken, niedrigen und edlen Natur liegt, die ihm sein Gott anschuf."[39] Ein Kapitel lautet: „So gern der Mensch alles aus sich selbst hervorzubringen wähnet, so sehr hanget er doch in der Entwicklung seiner Fähigkeiten von andern ab."[40] Oder: „Was ist das Hauptgesetz, das wir bei allen großen Erscheinungen der Geschichte bemerkten? Mich dünkt dieses: *daß allenthalben auf unserer Erde werde, was auf ihr werden kann, teils nach Lage und Bedürfnis des Orts, teils nach Umständen und Gelegenheiten der Zeiten, teils nach dem angebornen oder sich erzeugenden Charakter der Völker*."[41] Nach Herder ist übrigens „*Religion* die höchste Humanität des Menschen ... Wahre Religion ... ist ... die innigste Zufriedenheit, die wirksamste Güte und Menschenliebe."[42]

Auf den Philosophen Herder, der seinen Lehrer I. Kant seit etwa 1785 angriff, auf die Berechtigung und Falschheit seiner Argumente sei hier nicht näher eingegangen. Ende 1762 hatte er bei Kant Vorlesungen zu hören begonnen. Herders „Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft" erschien 1799 und wollte vornehmlich mit Kants „Kritik der reinen Vernunft" abrechnen.

38 Ebd. Bd. 1, S. 364 (T.II, Buch 9, Kap. 4).
39 Ebd, Bd. 2, S. 216 (T. III, Buch 15, Kap. 1).
40 Ebd., Bd. I, S. 334 (T. II, Buch 9, Kap. 1).
41 Ebd., Bd. II, S. 88. (T. III, Buch 12, Kap. 6).
42 Ebd., Bd. I, S. 159, 161 (T. I, Buch 4, Kap. 6).

Sie steht mit Hamanns philosophischen Überlegungen in einer Reihe, sucht auch die Bedeutung des Irrationalen und des Glaubens für die Philosophie zu erfassen. Der Wert von Herders „Metakritik“ wird m. E. von seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ sowie von seinen „Humanitätsbriefen“ übertroffen.

Auch Herders „Briefe zur Beförderung der Humanität“ blieben unabgeschlossen und litten unter der Zensur der Zeit. Ihr Gegenstand ist letztlich die Frage „nach der Bestimmung des Menschen und den Mitteln ihrer Realisierung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durch die Poesie und durch politisches Handeln angesichts der noch nicht abgeschlossenen Vorgänge der Französischen Revolution.“[43] Beim Begriff „Humanität“ geht es Herder immer wieder um das Wesen des Menschen. Der Mensch „konstituieret sich selbst“[44], und dies in Verbindung mit der Wirklichkeit! „Alle *Gegenstände*, die in seinem Reich liegen ... können und werden von ihm, nicht ihrem Wesen nach, sondern nur zu seinem Gebrauch erforscht, gekannt, angewandt werden. Niemand ist, der ihm hierin Grenzen setzen könne; selbst der Tod nicht: denn das Menschengeschlecht verjünget sich mit immer neuen Ansichten der Dinge, mit immer jungen Kräften.“[45] „Zur ‚Humanität’ des Menschen gehört für Herder, ‚Erfüllung und Beherrschung’ der Erde.“[46] Doch die Humanität ist nie ausgeschöpft, sie birgt utopisches Potential. In 36 Punkten und unter dem Titel „Über den Charakter der Menschheit“ entfaltet Herder sein Credo.[47] Darin heißt es in den Punkten 1–9: „1. *Vollkommenheit* einer Sache kann nichts sein, als daß das Ding sei, was es sein soll und kann. 2. Vollkommenheit eines *einzelnen* Menschen ist also, daß er im Kontinuum seiner Existenz Er selbst sei und werde... 3. *Erhaltung, Leben und Gesundheit* ist der Grund dieser Kräfte ... 4. Mit dem Leben des Menschen fängt seine *Erziehung* an ... 6. *Sich allein* kann kein Mensch leben, wenn er auch wollte ... 7. *Die gegenseitig-wohltätigste Einwirkung eines Menschen auf den Andern* Jedem Individuum zu verschaffen und zu erleichtern; nur dies kann der *Zweck*

43 Hans Dietrich Irmscher: Kommentar, in: Johann Gottfried Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität, hrsg. von Hans Dietrich Irmscher (=Johann Gottfried Herder: Werke in 10 Bänden, Bd. 7), Frankfurt am Main 1991, S. 814. Vgl. Dietze: Johann Gottfried Herder (wie Anm. 22), S. 65 f. Vgl. Siegfried H. Sunnus: Nationalität und Humanität. Ihre theologische Begründung bei Johann Gottfried Herder, in: Nationen und Kulturen (wie Anm. 11), S. 405–416, bes. S. 412–415.

44 Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität (wie Anm. 42), S. 153.

45 Ebd., S. 126.

46 Irmscher: Kommentar (wie Anm. 43), S. 825.

47 Vgl. Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität (wie Anm. 43), S. 123–131, zit. S. 123–125 (25. Brief).

aller menschlicher Vereinigung sein ... 8. Gehet ein Mensch von hinnen, so nimmt er nichts als das Bewusstsein mit sich, seiner Pflicht Mensch zu sein, mehr oder minder ein Gnüge getan zu haben ... 9. Menschen sterben, oder die Menschheit perenniert unsterblich.“ In dieser, von mir durchaus unterschreibbaren Weise geht es bis zum 36. Punkt weiter. Ich teile dabei auch die Feststellungen C. Trägers von 1996 zu Herders menschenrechtlichem Credo: „Was die entscheidenden menschenrechtlichen Postulate anlangt, so steht Europa, stehen die entwickelten Industrieländer nach den Daten der Großen Revolution noch vor den Jahren 1793/94 ... Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit existieren in der Realität nur als Spurenelemente; die Humanität wird tagtäglich von Inhumanität erschlagen, der Begriff des Fortschritts ist in ökonomischen ‚Standort’ Debatten versteinert, und die Perfektibilität bleibt ... in die Philosophiegeschichte eingeschreint.“[48] Und wie viel subtile Beobachtung und auch Wahrheit steckt in Herders Feststellung: „Nur *können, haben, herrschen, genießen* will der verdorben-kultivierte Mensch, ohne zu überlegen, wozu er könne? was er habe? und ob was er Genuß nenne, nicht zuletzt eine Ertötung alles Genusses werde.“[49]

Die 10 Sammlungen der „Humanitätsbriefe“ J. G. Herders sind in 124 Briefe gefasst. Entwürfe kamen hinzu, die vornehmlich aus Zensurgründen nicht in die Druckfassung hatten Eingang finden können. Ich habe mich hier mit einigen Hinweisen begnügt. Jedenfalls sollte man neben den wenigen von mir angeführten Biographien in den einzelnen Briefen auch die ungenannten besehen, etwa M. Luther, F. Petrarca, J. A. Comenius, G. E. Lessing, P. Bayle, J. Winckelmann und I. Kant. Sie finden sich auch in hier nicht gewürdigten Arbeiten Herders, so im „Teutschen Merkur“ (1776 ff.) und in der „Adrastea“ (1801–1803).

Zusammenfassend sagt Herder von Humanität: „Der Name *Menschenrechte* kann ohne *Menschenpflichten* nicht genannt werden; beide beziehen sich aufeinander, und für beide suchen wir Ein Wort. So auch *Menschenwürde* und *Menschenliebe*. ... Alle diese Worte enthalten Teilbegriffe unseres Zwecks, den wir gern mit *Einem* Ausdruck bezeichnen möchten. Also wollen wir bei dem Wort *Humanität* bleiben, an welches unter Alten und Neuern die besten Schriftsteller so würdige Begriffe geknüpft haben. Humanität ist der *Charakter unsres Geschlechts*, er ist uns aber nur in Anlagen angeboren, und muß uns eigentlich angebildet werden. Wir bringen ihn nicht fertig auf die

48 Claus Träger: Johann Gottfried Herder und der Fortschritt als Beförderung der Humanität, Rosa-Luxemburg-Verein Leipzig 1996 (Texte zur Philosophie, 2), S. 16.

49 Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität (wie Anm. 43), S. 686 (115. Brief).

Welt mit; auf der Welt aber soll er das Ziel unsres Bestrebens, die Summe unsrer Übungen, unser *Wert* seyn ... Das *Göttliche* in unserm Geschlecht ist also *Bildung zur Humanität* …. Humanität ist der Schatz und die Ausbeute aller menschlichen Bemühungen, gleichsam die *Kunst unsres Geschlechtes.* Die Bildung zu ihr ist ein Werk, das unablässig fortgesetzt werden muß; oder wir sinken, höhere und niedere Stände, zur rohen Tierheit, zur *Brutalität* zurück.“[50]

Herder hat ein Leben lang auf menschliche Tätigkeit, menschliche Arbeit, menschliche Schöpferkraft vertraut, sich nicht mit dem Bestehenden abgefunden. Die Teilaspekte seines Humanitätsprogramms erfahren in seinem Programm eines ewigen Friedens ihre Zusammenfassung und Krönung. Vor dem Gedanken der Revolution ist Herder nie zurückgeschreckt. In den „Ideen“ heißt es: „Das Maschinenwerk der Revolutionen irret mich ... nicht mehr; es ist unserm Geschlecht so nötig wie dem Strom seine Wogen, damit er nicht ein stehender Sumpf werde.“[51] Nach Herder hat auch Jesus „sowohl in dem Gedankenreich der Menschen als in ihren Sitten und Verfassungen eine unerwartete Revolution bewirkt“.[52] Dieser auch heute weitgehend umstrittene Gedanke war es zu Herders Zeit um so mehr. Für ihn ist die Revolution weitgehend dem Begriff einer „Humanisierung“ des Menschengeschlechts synonym.[53] So unbeirrt und tapfer Herder dieser hohen Zielstellung zeitlebens verhaftet blieb, so wenig vermochte er resignativer Anfechtungen Herr zu werden, die ihn vor allem bedrückten, weil er das mit dieser Zielstellung verbundene Theorie-Praxis-Problem nicht zu klären vermochte. Doch diese Zweifel gehören zum Menschen, sie sind wohl jedem irgendwann eigen, der irgendwie schöpferisch wirkt. Entscheidend ist, ob und wie er die Resignation, den Zweifel an sich und seiner Sache überwindet und welche Schlußfolgerungen er zieht. Ob er z.B. weitermacht, oder ob er aufgibt.

Der Friedensplan Kants und Herders stimmt weitgehend überein. Nach Herder vermag nur die allgemeine Verbreitung der Humanitätsidee, allgemeine Menschenvernunft „*wo nicht einen ewigen so gewiß doch einen langen Frieden bewirken*“.[54] Dazu stellt er sieben Prinzipien, seine „Friedens-Gesin-

50 Ebd., S. 147 f. (27. Brief).
51 Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Bd. I (wie Anm. 20), S. 343 (T. II, Buch 9, Kap.1).
52 Ebd., Bd. II, S. 293 (T. IV, Buch 17).
53 Dietze: Johann Gottfried Herder (wie Anm. 22), S. 72; Dietze: Johann Gottfried Herders historische Stellung in der Geschichte deutscher Literatur und Philosophie, in: Johann Gottfried Herder. Zum 175. Todestag (wie Anm. 4), S. 10.

nungen“ auf.[55] Sie beinhalten: 1. Abscheu vor jedem Angriffskrieg, 2. Ablehnung von „Heldenruhm“ in Eroberungskriegen, 3. „Abscheu der falschen Staatskunst“, 4. Einen von chauvinistischen Schlacken gereinigten Patriotismus, 5. Solidarität gegenüber anderen Nationen, internationaler Respekt vor fremden Sitten und Meinungen, 6. Handel als Ausdruck der Verbundenheit, nicht der Trennung der Staaten, 7. Daraus erwachsende Tätigkeit.

Sicherlich ist vieles auch bei J. G. Herder unvollkommen, unverkennbar sind Kompromisse. Seine großen Entwürfe sind nicht zuende geführt. Und denken wir an die eingangs erwähnten, zum 175. Todestag Herders in der DDR gehaltenen Kolloquien zurück, auf denen auch Eduard Winter, Eberhard Brüning, Rudolf Große, Wolfgang Fleischer, Werner Bahner und Walter Ruben zur Rolle und Bedeutung Herders in ihrem Fachgebiet sprachen! Auch sie wussten, wir wissen es ebenso: bei Herder stehen “neben grundsätzlich richtigen, in ihrer Art erstaunlichen Erkenntnisfortschritten, die nicht selten ein absolutes Höchstmaß des objektiv Möglichen bezeichnen, ... unvermittelt auch unbegründete Behauptungen, blanke Irrtümer und angestrengte Phantastereien.“[56] Nichts ist in der Welt vollkommen, zu keiner Zeit auch der Mensch, der Wissenschaftler und seine Erkenntnis. Doch: „Es ist unmöglich, sich den Ursprung, die Hauptentwicklungsrichtung und die verschiedenen Etappen klassischer deutscher Literatur wie klassischer deutscher Philosophie vorzustellen, ohne dabei auf Herder zu stoßen. Und wenn für die klassische Phase bürgerlicher deutscher Kultur, Kunst und Philosophie auch eine bedeutende Ausstrahlungskraft über die Grenzen Deutschlands hinaus in Anschlag gebracht werden kann, so hat Herder daran maßgeblichen Anteil.“[57] Das gilt vornehmlich für Österreich-Ungarn, das Baltikum und die slawische Welt. Letztere fußt dabei vornehmlich auf dem „Slawenkapitel“ der „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“. „Es beschreibt in großen Zügen Lebensumwelt, Sitten und Gebräuche, Lieder und Sagen, Wirtschaft und Kultur der Slawen, beleuchtet verschiedene Phasen ihrer geschichtlichen Entwicklung teils überblicksartig, teils detailliert und hebt ihren Fleiß, ihre Friedfertigkeit und ihre Schöpferkraft hervor. Eine liebevolle, zudem mit Sachverstand und stilistischem Schwung geschriebene Schilderung!“[58]

---

54 Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität (wie Anm. 43), S. 717 (118. Brief).

55 Ebd., S. 719–726 (119. Brief). Vgl. zu Punkt 1: Knoll: Herders Nationalismus-Debatte ohne Ende, in: Nationen und Kulturen (wie Anm. 11), S. 245 f.

56 Dietze: Johann Gottfried Herder (wie Anm. 22), S. 82.

57 Ebd., S. 76.

Der Theologe Herder war seit Riga 1766 Freimaurer und blieb es, bekennend auch noch in Weimar. Er war als Theologe, als Christ von demütiger Gläubigkeit ebenso erfüllt wie von entschiedener Ablehnung christlicher Klerikalität. Er steht im direkten Gegensatz zu dogmatischen Offenbarungstheorien, verteidigt die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Ketzerbewegungen als „wahre Kirche“. Der hohe kirchliche Würdenträger J. G. Herder erblickt im christlichen Abendmahl lediglich das „Symbol ... einer Menschen-Religion“ und hegt gegen die Kindertaufe Bedenken.[59] Als Prediger und Kanzelredner hatte er einen einfachen unkomplizierten Stil, der bei seinen kirchlichen Vorgesetzten wie am Hofe Anstoß erregte.

Franz Mehring war wohl der erste Wissenschaftler, der durch Anwendung der dialektisch-materialistischen Methodologie Herders Leistung und Grenzen oder – in seinen Worten – „Verdienst und Verfehlen Herders“ zu erfassen vermochte. Nach ihm vertrat Herder das „Prinzip der historischen Entwicklung in einer Zeit, deren Aufgabe darin bestand, die historischen Trümmer einer überlebten Vergangenheit niederzureißen. Er gehörte zur bürgerlichen Aufklärung, aber wie ihr böses Gewissen; er besaß gerade die Fähigkeiten, die sie nicht hatte und haben konnte, aber die sie hätte haben müssen, um zu siegen.“ Und Mehring schlussfolgerte: „... das macht ihn uns wert … es ist notwendig, ihm den gebührenden Ehrenplatz zu sichern in der Ahnenreihe der Männer, die uns das Verständnis des historischen Lebens erschlossen und damit ermöglicht haben, alle Schätze jener Humanität zu heben, die ihnen einst als leuchtendes Ideal vorschwebte“. [60]

Wir können stolz und froh darüber sein, daß Johann Gottfried Herder einst der Berliner Akademie als Mitglied angehörte.

---

58 Ebd., S. 78; vgl. Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Bd. II (wie Anm. 20), S. 280–283 (T. IV, Buch 16, Kap. 4); Vladimir A. Avetisjan: Herders Aktualität bei slawischen Völkern heute, in: Nationen und Kulturen (wie Anm. 11), S. 351–357.

59 Johann Gottfried Herder: Vom Unterschiede zwischen Religion und Lehrmeinungen in Anschauung der symbolischen Gebräuche des Christentums, in: Herders Sämmtliche Werke (wie Anm. 19), Bd. 20, Berlin 1880, S. 211, S. 194 f.

60 Franz Mehring: Johann Gottfried Herder, in : Aufsätze zur deutschen Literatur von Klopstock bis Weerth, Berlin 1961 (=Gesammelte Schriften, 10), S. 37 f.

Leibniz-Sozietät/Sitzungsberichte *66(2004), 165–171*

Friedbert Ficker

Heinrich Wölfflin – Wegbereiter der Kunstgeschichte. Zum 140. Geburtstag

Im Vorwort zu der leider durch den Bombenkrieg im Jahre 1943 weitgehend vernichteten 6. Auflage von Heinrich Wölfflins „Die Kunst Albrecht Dürers" schrieb sein Schüler Kurt Gerstenberg: „Als Heinrich Wölfflin, mein verehrter Lehrer, vor Jahr und Tag bei mir anfragte, ob ich seinen Dürer bearbeiten wolle, habe ich andere Arbeiten zurückgestellt, um hier sofort zu helfen, weil das Buch uns nottut als die noch immer beste und tiefste Einführung in das Wesen Dürerscher Kunst. Meine Auffassung allerdings, dass Wölfflins Dürerbuch nicht nur eine Gipfelleistung der Kunstwissenschaft, sondern auch ein literarisches Kunstwerk darstellt, erschwerte die Bearbeitung..."[1] Dieses grundlegende Werk hat über alle kenntniserweiternde Detailforschung hinaus als die zusammenfassende und in den Grundzügen deutende Überschau seine Bedeutung bis heute nicht verloren – wie man es während der Lebenszeit seines Autors und danach als die bekannteste Veröffentlichung Wölfflins bezeichnen darf neben den „Kunstgeschichtlichen Grundbegriffen".

Heinrich Wölfflin wurde am 21. Juni 1864 in Winterthur geboren. Seit 1875 lebte die Familie in Deutschland, wo der Vater als Professor der Altphilologie zunächst in Erlangen, dann in München lehrte und als Herausgeber des „Thesaurus linguae latinae" großes Ansehen in Fachkreisen genoss. In München besuchte der Sohn auch das Gymnasium, ehe er zwei Semester in Basel studierte, um das Schweizer Bürgerrecht nicht zu verlieren. Dort gehörte Jacob Burckhardt zu seinen akademischen Lehrern, der ihn prägte und dem er sich auch zeitlebens in Dankbarkeit verbunden wusste. Dennoch hat er klar festgehalten: „Ein Schüler Burckhardts bin ich nicht." [2]

1 Heinrich Wölfflin: Die Kunst Albrecht Dürers. Vorwort zur 6. Auflage von Kurt Gerstenberg, München 1943, S. 8.

2 Zit. nach Nikolaus Meyer: Heinrich Wölfflin. In: Heinrich Dilly (Hrsg.), Altmeister moderner Kunstgeschichte, 2. Aufl., Berlin 1999, S. 63.

Das weitere Studium erfolgte in Berlin und in München, u. a. bei dem Kulturhistoriker Wilhelm Heinrich Riehl, dem Literaturhistoriker Michael Bernays, den Archäologen Heinrich Brunn, Ernst Curtius und Adolf Furtwängler sowie bei dem Philosophen Johannes Volkelt. Auf dessen Anregung hin promovierte er 1896 mit der Dissertation „Prolegomena zu einer Psychologie der Architektur“ und habilitierte sich zwei Jahre später mit der Arbeit „Renaissance und Barock“ zum Privatdozenten.

Die Promotion Wölfflins erfolgte noch im Trend der damaligen besonderen Wertschätzung der Psychologie, die ihn zunächst zusammen mit der Philosophie in ihren Bann zog. Es war die Zeit Wilhelm Wundts, der 1874 in Zürich lehrte und nach der 1875 erfolgten Berufung nach Leipzig mit seiner Kultur- und Völkerpsychologie wesentlich dazu beigetragen hat, der Psychologie zur Anerkennung als eigenständiges Fach zu verhelfen. Auf einer Reise nach Italien erfolgte dann 1886/87 der Sinneswandel Wölfflins mit der Hinwendung zur Kunstgeschichte, wie die Habilitationsschrift zeigt. Dort beschäftigten ihn zunächst die Fragen nach dem Wesen des Klassischen und des Stilwandels in seiner Gesetzmäßigkeit. Mehrere Italienreisen seit 1889 und die Auseinandersetzung mit Michelangelo und der Hochrenaissance führten 1899 zu der Veröffentlichung „Die klassische Kunst“, mit der er den Bogen zu seiner Gegenwart in den als Vertretern des Klassischen gesehenen Hans von Marées, Arnold Böcklin und Adolf von Hildebrand schlug. Hildebrands 1893 erschienene Schrift „Das Problem der Form“ gab Wölfflin Anregungen zu seiner Beschäftigung mit der Hochrenaissance als von ihm verstandener Ausdruck das Klassischen, wie er auch in einem Brief vom 5. April 1895 an Burckhardt schrieb: „Bei Hildebrandt die Figuren zum Monumentalbrunnen am Maximiliansplatz gesehen, es sind Sachen von einer Klarheit, Ruhe und Lebendigkeit wie die Antike.“[3] Hier setzte er vor allem der damals üblichen Vorliebe für das Quattrocento die nach seiner Auffassung aus einem neuen Körpergefühl erwachsene Kunst des Cinquecento, der Hochrenaissance, entgegen. Dahinter steht als grundsätzliches Anliegen die Auseinandersetzung mit der Form, die Wölfflin als wesentliches Element der Kunst und ihrer Entwicklung ein Leben lang beschäftigt hat. So wird auch über seine Antrittsrede zu „Raffaels Sixtinische Madonna und die Kunst des klassischen Stils“ vom 20. Juni 1893 berichtet, wo er sich zu diesen Fragen geäußert hat: „Er schickte der Besprechung eines der Hauptwerke dieses Künstlers gleichsam entschul-

3 Joseph Gantner: Jacob Burckhardt und Heinrich Wölfflin. Briefwechsel, Leipzig 1988, S. 129.

digend die Bemerkung voraus, dass es in den Kreisen der Kunsthistoriker fast als dilettantenhaft gelte, sich mit den großen Schöpfungen Raffaels zu befassen, anstatt in den beliebten Streit um die Echtheit und die Reihenfolge der kleinen Jugendwerke des Künstlers eine Lanze zu tragen. Nichtsdestoweniger wolle er versuchen, an der ‚Madonna di San Sisto' zu zeigen, wie in Raffael die italienische Kunst sich zu ihrer Sonnenhöhe emporgeschwungen habe..."[4]

Als Wölfflin 1893 nach Basel berufen wurde und ein Jahr später die Nachfolge Jacob Burckhardts antrat, bedeutete dies zugleich eine Vertiefung der Beziehungen zwischen den beiden Gelehrten, zumal der scheidende Burckhardt nicht wenig Einfluss auf die Wahl seines Nachfolgers genommen hatte, der deshalb auch unter dem 26. April 1893 an den väterlichen Freund und Förderer u. a. schrieb: „Ich weiß, dass Sie bei dieser Berufung nicht unbeteiligt sind, und ich danke Ihnen von Herzen für Ihre wohlwollende Empfehlung. Was ich bin und vermag, das habe ich zum besten Teil von Ihnen, und dafür werde ich lebenslang Ihr Schuldner bleiben."[5] Wölfflin hatte mit der „Klassischen Kunst" ein Thema aufgegriffen, das ganz dem Arbeitsbereich Burckhardts entsprach. Doch sind beide in ihren wissenschaftlichen Auffassungen getrennte Wege gegangen. Während Wölfflin die Formanalyse als ausschlaggebend ansah, waren für Burckhardt die kulturgeschichtlichen Zusammenhänge Ausgangspunkt und Grundlage seiner Sichtweise.

Mit der Berufung des damals 29jährigen Wölfflin an die Stelle des als Kulturhistoriker international geschätzten Jacob Burckhardt eröffnete sich für den jungen Wissenschaftler eine glanzvolle Karriere. Er hat die in ihn gesetzten Hoffnungen mit seinen Vorlesungen und Veröffentlichungen in einem solchen Maße erfüllt, dass an ihn bereits im Jahre 1901 die Nachfrage gerichtet wurde, ob er an der Berliner Universität die Nachfolge des u. a. durch sein Werk „Das Leben Michelangelos" bekannten und hoch angesehenen Hermann Grimm antreten wolle. Die Zusage bedeutete im Vergleich zur kleinen Baseler Universität einen weiteren Aufstieg. Heinrich Wölfflin hat in der Hauptstadt Preußens und des deutschen Kaiserreiches seine wissenschaftlichen Erkenntnisse weiter ausgebaut und insbesondere seinen Vorlesungen zu einem geradezu legendären Ruf verholfen.

Theodor Hetzer, selbst einer der deutschen Kunsthistoriker von Rang und Namen, hat seinen Kollegen Heinrich Wölfflin zu dessen 80. Geburtstag kurz

4 Ebd., S. 110.
5 Ebd., S. 100.

charakterisiert: „Auch wer Wölfflin nur wenige Male gehört und gesehen hat, dem ist der Eindruck seiner markanten Persönlichkeit unvergesslich: die hohe Gestalt, das sparsame, abgewogene, abgemessene Wort, inspiriert vom Kunstwerk, das es zu verdeutlichen gilt. Jede über ein Semester sich hinziehende Vorlesung war ein genau überlegtes und eingeteiltes Ganzes, jede einzelne Stunde wiederum in sich selbst geschlossen; nie wieder ist mir bei einem Dozenten ein solches Meistern des Stoffes begegnet. Form ist diesem Manne ein Bedürfnis, bewusst hat er sie gepflegt und sich darum bemüht.“[6] Und Wölfflin selbst hat von sich bekannt: „Es war für mich das unter allen Umständen zu Vermeidende, die Dinge mit Worten zuzuschütten, und es schien mir das kleinere Übel, Letztes ungesagt zu lassen, als mit allzu großer Zudringlichkeit sich diesen ewigen Geheimnissen und Wundern zu nähern. ... Ich bin nie ein Schriftsteller gewesen, und was ich schriftstellerisch von mir habe geben können, ist immer stark bedingt gewesen durch Formulierungen, die ich als Sprecher im Auditorium gefunden hatte.“[7]

In der Berliner Zeit, die einen Höhepunkt der Lehrtätigkeit Wölfflins und sicher darüber hinaus der kunstgeschichtlichen Lehre an deutschen Hochschulen überhaupt darstellt, finden seine Studien zum Klassischen ihre Fortsetzung in dem 1905 in erster Auflage erschienenen Werk „Die Kunst Albrecht Dürers“. Es ist nicht die übliche monographische Wiedergabe des Lebenslaufes mit der Aufzählung der bekannten Werke Dürers, die er darbietet. Nach seinen Worten hat er „mehr das Künstlerische verfolgt“[8], das sich in dieser „Zeit des Übergangs“[9] in Dürer wesentlich im Unbefriedigtsein in der heimischen Tradition und der Suche nach dem Neuen jenseits der Alpen manifestiert. In der nüchternen Gegenüberstellung des Gewinns mit dem Verlust kommt Wölfflin zu dem Ergebnis: „Es ist Großes, was er getan hat, aber vielleicht liegt das Größere in dem, was er dabei überwunden hat. Die Resultate seines Lebens sind kaum so interessant wie der Weg, auf dem er sie gewann.“[10]

Geradezu eine Schlüsselveröffentlichung Wölfflins wurden die „Kunstgeschichtlichen Grundbegriffe“, die 1911 aus einem Vortrag an der Berliner Akademie hervorgingen. Allein die durch das Werk ausgelöste breite Diskus-

6 Theodor Hetzer: Heinrich Wölfflin zum 80. Geburtstag. In: Forschungen und Fortschritte, 20. Jg., Nr. 16–18, Juni 1944, S. 142 f.
7 August Grisebach: Heinrich Wölfflin. Ein Gedenkzeichen. In: Die Wandlung, Jg. 1, H. 10, Okt. 1946, S. 894 f.
8 Wie Anm. 1, S. 5.
9 Ebd., S. 6.
10 Ebd., S. 7.

sion, an der sich namhafte Kunsthistoriker beteiligten, zeigt, dass er mit der Einteilung in Gegensatzpaaren wie Linear – Malerisch Grundfragen kunsthistorischen Vorgehens angeschnitten hatte – wenn er sie auch als variabel anwendbare „Schemata“[11] bezeichnete und keineswegs die Kunst losgelöst von den „geistigen Bewegungen“ sah, die „in ihrer Gesamtheit die Weltanschauung, das Weltgefühl einer Zeit ausmachen“.[12]

Es bedarf keiner Frage, dass Heinrich Wölfflin die Kunstgeschichte in Forschung und Lehre nachhaltig beeinflusst hat. Ludwig Baldass zufolge liegt die Wirkung einmal in seiner Formgeschichte und zum anderen in der unmittelbar unter dem Eindruck des Kunstwerkes geprägten und der Erziehung zum Sehen sowie der Wiedergabe des Gesehenen dienenden präzisen Kunstbetrachtung.[13] Diese lebendige, zwingende Form des Ausdrucks hat den Schriften Wölfflins auch ihre Lesbarkeit und Bedeutung erhalten. Anerkennung und Ehrungen wurden ihm dazu über den eigenen Fachbereich hinaus zuteil, wie die 1910 erfolgte Wahl zum Ordentlichen Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin zeigt. Der von Reinhard Kekulé von Stradonitz und Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf eingereichte Vorschlag wurde von einer Reihe namhafter Wissenschaftler mit unterschrieben, darunter von dem Kirchenhistoriker Adolf von Harnack, dem Archäologen Alexander Conze, dem Ägyptologen Adolf Erman oder dem Historiker Dietrich Schäfer.[14]

Zu einem zweiten Höhepunkt gestaltete sich die Lehrtätigkeit nach der im Jahre 1912 erfolgten Berufung an die Münchner Universität, mit der im gleichen Jahr die Wahl in die Bayerische Akademie der Wissenschaften verbunden war. Bald wurde jedoch Wölfflins Wirken vom Ersten Weltkrieg überschattet. Die schrecklichen Ereignisse gingen an ihm nicht spurlos vorüber. Unter ihrem Eindruck nahm er sowohl Änderungen an seinen Vorlesungsplänen vor[15], wie er auch die eigene Betroffenheit in einem am 24. Oktober 1914 geschriebenen Brief an Lotte Warburg eindringlich zum Ausdruck brachte: „Die Verluste hier zu lande sind furchtbar. Ganze Familien

11 Heinrich Wölfflin: Kunstgeschichtliche Grundbegriffe, 12. Aufl., Basel/Stuttgart 1960, S. 277.

12 Ebd., S. 274.

13 Ludwig Baldass: Zur Bedeutung Heinrich Wölfflins für die Kunstgeschichtsschreibung. In: Wiener Jahrbuch f. Kunstgesch. 1949, S. 291.

14 BBAW, Archiv PAW (1812–1945), II–III–35, Bl. 36. Für die freundliche Überlassung wird gedankt.

15 Hans Körner: Grundbegriffe der Kunstgeschichte. Heinrich Wölfflins Münchner Vorlesung im Wintersemester 1914/15. In: Kritische Berichte 4/1988, S. 65.

sind ausgerottet. Lauter junge Männer, die ihren blühenden Familien entrissen wurden.“[16] Wie er sich so von hurrapatriotischer Begeisterung distanzierte, enthielt sich Wölfflin auch in dem Bemühen, eine „nationale Formpsychologie“ zu erkennen und zu definieren, nationalistischer oder patriotischer Formulierungen.[17] Worum es Wölfflin vielmehr ging, das war nach der Meinung seines Schülers Wilhelm Waetzoldt das Sehen und Beschreiben des einzelnen Kunstwerks vor dem Hintergrund des Schaffensprozesses des Künstlers. Man versteht dazu seine Auffassung, „der größte Mangel sei der, dass der Kunsthistoriker nicht wisse, was in der Werkstatt des Künstlers gesprochen werde, und dass er keine eigene künstlerische Erfahrung habe und den Prozess des Machens nicht kenne“.[18]

Wölfflin hat damit einen wesentlichen Punkt angesprochen, der für die Kunstgeschichte bis heute vielfach eine begrenzende Rolle in der eigenen Arbeit spielt. Es ist die oft fehlende Kenntnis der technischen Abläufe und Vorgänge bei den verschiedenen künstlerischen Disziplinen und mehr noch das mangelnde Vorstellungs- und Einfühlungsvermögen für das, was in einem Künstler vorgeht von der ersten Idee bis zu deren Verwirklichung im Ablauf der Entstehung von Skizzen und Studien bis zur fertigen Arbeit. Wölfflin war sich dieses Mangels in der allgemein üblichen kunsthistorischen Praxis offensichtlich bewusst, wenn er selbst zeichnete und malte – nicht, weil er Kunst schaffen wollte, sondern um sich über die psychologischen Abläufe klar zu werden und damit wesentliche Voraussetzungen zur Beurteilung von bildnerischen Werken, etwa im Blick auf das beabsichtigte Wollen des Künstlers oder auf das erreichte Ziel samt der qualitativen Verwirklichung zu gewinnen.

Nach der Rückkehr in die Schweiz lehrte er von 1924 bis 1934 an der Universität in Zürich als Ausklang seiner öffentlichen Tätigkeit. In dieser Zeit griff er noch einmal sein altes Thema der Gegenüberstellung der Kunst und Kultur in Deutschland mit der in Italien in der letzten größeren Veröffentlichung „Italien und das deutsche Formgefühl“ aus dem Jahre 1931 auf. In Zürich verstarb er am 19. Juli 1945 geradezu als Inbegriff der deutschen Kunstgeschichte.

Eine erinnernde Würdigung Heinrich Wölfflins verlangt fast zwingend die gleiche nüchterne Distanz der Bewertung seines wissenschaftlichen Werkes und das vorsichtig tastende Suchen der Formulierung, die den bedeu-

16 Joseph Gantner (Hrsg.): Heinrich Wölfflin 1964–1945. Autobiographie, Tagebücher und Briefe, 2. Aufl., Basel/Stuttgart 1984, S. 291.
17 Wie Anm. 15, S. 73.
18 Wie Anm. 2, S. 77.

tenden Gelehrten auszeichneten. So wird man ihn auch als Kind seiner Zeit sehen müssen, in der nicht zuletzt dank dem herausragenden Wirken Wölfflins Grundlagen für die Kunstgeschichte in Forschung und Lehre geschaffen wurden. Über die Zeitbedingtheit hinaus ist sein Werk bis in unsere Tage Gegenstand lebhafter Auseinandersetzung geblieben, wie etwa die Arbeiten von Hubert Faensen und Gerhard Strauss zeigen.[19] Unabhängig von den unterschiedlichen Positionen, die gegenüber dem Werk Heinrich Wölfflins eingenommen werden, sind diese ein Zeichen dafür, dass er bei allem möglichen Wandel der Auffassungen seine Bedeutung nicht verloren hat.

---

19 Hubert Faensen: Quellen und Tendenzen der kunstgeschichtlichen Konzeption Wölfflins. In: Bildende Kunst, 1966, H. 11, S. 602–604; Gerhard Strauss: Heinrich Wölfflin. Über seine Bedingtheit und seine Bedeutung. In: Forschen und Wirken, FS zur 150-Jahr-Feier der Humboldt-Universität, Bd. 1, S. 417–451, Berlin 1960.

Lars Göhler

Klaus Mylius: Wörterbuch Ardhamāgadhī–Deutsch. Wichtrach: Institut für Indologie 2003, 663 S.

Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts gab es in der akademischen Erforschung des Jinismus in Deutschland einige sehr hoffnungsvolle Anfänge. Diese wurden späterhin aber nur sehr sporadisch in einzelnen Arbeiten fortgesetzt. Der Grund dafür liegt nicht nur in der personellen Ausstattung der Indologie, die sich in den letzten Jahren verschlechtert hat, sondern auch im Mangel an Lehr- und Referenzmaterialien, die für die Erforschung des Jinismus Hilfe bieten können. Eine solche Vernachlässigung des Jinismus, der heute in Indien über etwa 3,7 Millionen Anhänger verfügt, wird weder seiner historischen noch seiner ideengeschichtlichen Bedeutung gerecht.

Klaus Mylius möchte mit seinem Wörterbuch für die weitere Erforschung des Jinismus eine wichtige Hilfestellung bieten. Das Wörterbuch des Ardhamāgadhī, der Sprache des jinistischen Kanons, ist das erste in der Sprachrelation zum Deutschen. Es bietet darüber hinaus, wo dies möglich ist, auch das jeweilige Sanskrit-Äquivalent. Letzteres werden vor allem Indologen zu schätzen wissen, die sich die Sprache zumeist von Sanskrit her erschließen. In der Vorbemerkung verweist der Autor auf die Denkleistungen des Jinismus und listet die Texte des Jaina-Kanons auf, die mit dem Wörterbuch gelesen werden können.

Das Wörterbuch versteht sich eher als Anfang denn als gereiftes Endstadium der Beschäftigung mit der Ardhamāgadhī-Sprache. Demzufolge verfügt es auch über einige Beschränkungen. Viele Termini sind, wenn man die Lehre der Jinisten nicht kennt, unverständlich. Beispielsweise wird *āhohiya* mit „übersinnliche, aber an ein bestimmtes Gebiet gebundene Schauung“ übersetzt. Auch die Übertragung von *iṁiṇī* als „rituelle Bestreuung des Fußbodens ohne fremde Hilfe“ muß dem Leser ohne Vorkenntnisse ein Rätsel bleiben. Doch die Klärung solcher Begriffe sollte eher den Überblicksdarstellungen oder einem eigenen Wörterbuch der Religion des Jinismus vorbehalten bleiben.

Der Verlag des Schweizer Instituts für Indologie in Wichtrach hat den Band sehr aufwendig hergestellt: stabiler Ganzleineneinband, eine sehr gute Papierqualität und ein sauberer Druck machen es zur Freude, das Buch in die Hand zu nehmen. Auf einen zweispaltigen Satz wurde verzichtet, die einspaltigen Einträge machen das Buch sehr übersichtlich. Insgesamt erfüllt das Werk vollauf die Erwartungen, als ein grundlegendes Hilfsmittel für die Erschließung der kanonischen Schriften des Jinismus dienen zu können. Der Verfasser, der bereits Wörterbücher des Sanskrit und Pāli vorgelegt hat, setzt hiermit eine wichtige Tradition deutscher Indologie fort.

66(2004), 174–181 *Leibniz-Sozietät/Sitzungsberichte*

Friedhilde Krause

Helmut Schaller: Der Nationalsozialismus und die slawische Welt, Verlag Friedrich Gustet, Regensburg 2002, 320 S., 30 Abb.

Der Autor (geb. 1940 in Bayreuth) ist Professor für Slawische Philologie an der Universität Marburg, Mitglied der Internationalen Kommission für Slawistik und Vorsitzender der Deutsch–Bulgarischen Gesellschaft e. V. der BRD. Er beschäftigt sich seit Jahrzehnten im Rahmen der Internationalen Kommission für die Geschichte der Slawistik mit der Fachgeschichtsschreibung und kann hier mehrere Publikationen vorlegen. Genannt werden sollen nur seine Arbeiten „Geschichte der Slavistik in Bayern" (Neuried 1981), „Geschichte der Slawistik in Deutschland und in der Bundesrepublik einschließlich Berlin (West)"[1] sowie seine Abhandlungen zur Geschichte der slawischen Philologie an den Universitäten Königsberg und Breslau.[2]

Wenn sich Helmut Schaller im vorliegenden Buch dem umfassenden Thema „Der Nationalsozialismus und die slawische Welt" zuwendet und dabei die Rolle der deutschen Slawisten in den Jahren 1933 bis 1945 behandelt, so ist das als Monographie eine Ausnahme. Marie-Luise Bott hat kürzlich die zum Thema „Nationalsozialismus und Osteuropaforschung bzw. Slawistik" erschienenen Artikel und Kapitel größerer Arbeiten zusammengefasst und ist auch auf die Untersuchungen von Wilhelm Zeil eingegangen.[3] Mit dem Auf-

1 In: Beiträge zur Geschichte der Slawistik in nichtslawischen Ländern, Wien 1985, S. 89–170.

2 Die Geschichte der Slawischen und Baltischen Philologie an der Albertus-Universität Königsberg i. Pr., in: Zeitschrift für Ostforschung 40 (1991) 3, S. 321–354; Die Geschichte der slawischen Philologie an der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Breslau, in: Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung 44 (1995) 1, S.56–91.

3 Marie-Luise Bott: „Die vorhandene philologische Grundlage bewahren" – Zur Resistenz des Berliner Slawischen Instituts gegen einen semantischen Umbau des Faches 1933–1945. In: Resonanzkonstellation. Die illusionäre Autonomie der Kulturwissenschaften. Hrsg. v. Georg Bollenbeck u. Clemens Knobloch unter Mitarb. v. Katharina Funke. Heidelberg 2004, S 135 ff.; Wilhelm Zeil: Slawistik an der deutschen Universität in Prag (1882–1945). München 1995. [Kapitel: Slawistik im Wirtschaftsbereich des Nationalsozialismus (1939–1945), S. 129–132]; ferner Zeils Äußerungen über die NS-Zeit in anderen Untersuchungen zur Slawistik. In seinem Standardwerk „Slawistik in Deutschland. Forschungen und Informationen über Sprachen, Literaturen und Volkskulturen slawischer Völker bis 1945" (Köln/Weimar/Wien 1994) hat Wilhelm Zeil die Nazizeit nicht gesondert, sondern im Kapitel „Slawistik 1918 bis 1945" behandelt.

greifen des Themas im vorliegenden Buch beweist Schaller Mut, denn es war lange Zeit in der alten Bundesrepublik von einiger Brisanz. Der Autor schreibt dazu selbst am Schluss seiner Abhandlung: „Fragt man nach der Wirkung nationalsozialistischer Ideologie in den Europawissenschaften nach dem Zweiten Weltkrieg“, so lassen sich „im Bereich der außeruniversitären populärwissenschaftlichen Slawenkunde ... eine ganze Reihe von Veröffentlichungen finden, die eindeutig ‚antislawisch’ ausgerichtet sind, in mehreren Punkten ihrer ‚Beweisführung’ sogar im Ansatz noch Gesichtspunkte nationalsozialistischer Ideologie aufweisen“ (S. 289). Er nennt Autoren wie Helmut Schuberth (1875–1965?) mit zwei Veröffentlichungen im Selbstverlag aus den Jahren 1953 und 1956 (S. 289 f.) sowie den Volkskundler und nach dem Kriege Universitätsprofessor in Kiel Walter Steller (1875-1979) als „Vater der Antislawentheorie“ mit seiner Schrift „Namen und Begriffe der Wenden (Sclavi). Eine wortgeschichtliche Untersuchung“ (Kiel 1959) (S. 290 f.). – Der Berliner Slawist Max Vasmer bezeichnete diese Arbeit in seiner Rezension als „schlimmsten Dilettantismus“ (zitiert nach Schaller, S. 17). – Der Autor führt ferner Lothar Greil, ehemals SS-Untersturmführer, an mit seiner „Slawenlegende. Die Deutschen, Opfer einer irrigen Geschichtsbetrachtung“ (o. O. 1971), die noch 1983 in 3. Auflage verbreitet wurde (S. 291).

Schaller schließt sein Buch mit einer Frage ab, die seinen persönlichen Zweifel an der schon lange fälligen Überwindung einer noch immer weit verbreiteten ignoranten und arroganten Haltung vieler Bundesbürger gegenüber den Slawen zum Ausdruck bringt: „Ist in den vergangenen zehn Jahren, nachdem die Grenzen zu den osteuropäischen Staaten offen sind, der direkte Kontakt zu den slawischen Nachbarvölkern ohne Einschränkung möglich, die Epoche zwischen 1933 und 1945 und die daran anschließende zwischen 1945 und 1990 nunmehr endgültig abgeschlossen? Eine Antwort ist derzeit noch nicht möglich“ (S. 291). Solange in der bundesdeutschen politischen Publizistik von einer „westlichen Wertegemeinschaft“, einem „westlichen Christentum“ u. a. m. im Gegensatz zur Welt der Slawen gesprochen wird und an den Universitäten die kleineren Slawinen immer häufiger als „Orchideenfächer“ behandelt werden, kann die Frage des Autors wohl verneint werden.

Helmut Schallers Verdienste bestehen ohne Zweifel in der Zusammenstellung eines reichen, z. T. erstmals publizierten Quellenmaterials. Er hat umfangreiche Archivstudien betrieben und viel Unbekanntes aufgedeckt, darunter auch Verordnungen aus der Nazizeit, Sprachregelungen und Pläne zur Umsiedlung und Ausrottung slawischer Völker. Allerdings ist der Stoff unübersichtlich gegliedert und keine konzeptionelle Linie erkennbar. Wünschenswert wäre gewesen, einerseits die Zusammenfassung der Naziideolo-

gie mit den Wurzeln im deutschen „Herrenmenschentum“ sowie die daraus erfolgten Verbrechen und andererseits das Verhalten der Ostforschung und der Slawistik dazu deutlicher von einander abzuheben. Innerhalb dieser Komplexe hätten wichtige Aussagen und Wertungen zu einzelnen Personen zusammengeführt werden müssen. Das ist in vielen Fällen nicht geschehen. Als Beispiel kann das Kapitel „Max Vasmer (1886–1962)“ (S. 55–59) dienen. Es handelt sich hier um den bedeutendsten deutschen Slawisten seiner Zeit und das erste Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften in seiner Disziplin seit Februar 1931.[4] Seine wissenschaftlichen Verdienste um eine humanistische, völkerverbindende Slawistik, seine ideologische Unabhängigkeit vom Naziregime und seine inhaltlichen Konflikte mit der offiziellen Parteilinie werden in dem Kapitel nicht konzentriert mitgeteilt, sondern auf mehrere Stellen im Buch verteilt. So finden seine wissenschaftlichen und organisatorischen Leistungen in der Berliner Akademie unter dem Abschnitt „Germanen und Slawen“ (S. 130-132) ihre Würdigung, und erst hier wird ein Porträt von Vasmer gebracht. Von seiner „Sorge um jüdische Kollegen“ erfahren wir aus dem Nekrolog aus der Feder seiner Schülerin Margarete Woltner (1897-1985) an einer ganz anderen Stelle (S. 69). Über sein mutiges und energisches Engagement für polnische Wissenschaftler[5], insbesondere für die Freilassung der am 6. Oktober 1939 im Rahmen der „Sonderaktion Krakau“ von den Nazis verhafteten 189 Angehörigen der Krakauer Universität und der Krakauer Bergakademie mit anschließender Deportation in das Konzentrationslager Sachsenhausen wird an keiner Stelle berichtet, obwohl der Autor dazu eine ausführliche Literaturquelle[6] als „Weiterführende Literatur in Auswahl“ (S. 318) angibt. Auch bei den Slawisten Reinhold Trautmann (1883–1951) und Gerhard Gesemann (1888–1948) hätte ein Zusammenführen wichtiger Aussagen an einer Stelle die grundsätzlich ablehnende Haltung dieser Gelehrten dem Nationalsozialismus gegenüber noch zusätzlich ver-

4 Über Max Vasmer 1933 bis 1945 vgl. Marie-Luise Bott, S. 143 ff. – Liane Zeil: Vasmers Wirken als Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften, in: Zeitschrift für Slawistik 31 (1986) 5, S. 672-692. – Max Vasmer blieb auch nach seinem Weggang von der Berliner Universität Ende 1949 an die Freie Universität in Westberlin bis zu seinem Tode 1962 Ordentliches Mitglied der Akademie. Er war u. a. Mitglied der Akademie der Wissenschaften der UdSSR.

5 Zum Eintreten Vasmers für den polnischen Altertumswissenschaftler Tadeusz Zielinski, Korrespondierendes Mitglied der Berliner Akademie, siehe Roland Köhler: Zur Akademie-Konzeption von Johannes Stroux 1945, in: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät 15 (1996) 7/8, S. 44.

6 Liane Zeil: Slawisten gegen faschistische Willkür, in: Zeitschrift für Slawistik 27 (1982) 5, S. 711–720.

deutlichen können, zumal Schallers Buch zwei Kapitel bringt mit der Überschrift „Der Fall Trautmann“ (S.137–142) und „Der Fall Gesemann“ (S.165–167). Verstreut und sehr blass sind merkwürdigerweise, im Gegensatz zu Äußerungen über andere Nazifunktionäre, die Hinweise des Autors auf Arthur Greiser (1897–1946), Gauleiter und Reichsstatthalter des Warthelandes (S. 49 f., 177, 179, 195, 202, 205, 210), von dem ein Porträt fehlt. Greiser wurde wegen seiner rigorosen Eindeutschungspolitik im „Mustergau Wartheland“ von den Polen öffentlich hingerichtet durch Erhängen. Auch bei Sachstellen würde sich eine Stoffkonzentration empfehlen. So werden Aussagen über die verderbliche Sorbenpolitik im Dritten Reich auf vier Abschnitte im Kapitel IV verteilt, und zwar „Stärkung des Deutschtums“ (S. 126–128), „Germanen und Slawen“ (S. 130–133), „Sprachverbote für die Sorben“ (S. 143–146) und „Der ‚Wendenerlaß’ 1937“ (S. 146). Wie umfangreich dieses Thema ist – und daher geschlossen dargeboten werden sollte –, zeigt die gründliche Arbeit von Wilhelm Zeil zur „Sorabistik in Deutschland“[7]. Es ließen sich noch weitere Beispiele nennen.

Neben der Unübersichtlichkeit in der Stoffanordnung zeigt sich bei Schaller zuweilen auch eine Oberflächlichkeit in den Analysen und bei der Auswertung der Quellen. Beispielhaft dafür ist der kurze Text über Josef Pfitzner (1901–1945) (S.76). Pfitzner hatte Geschichte, Germanistik und Slawistik an der Deutschen Universität in Prag studiert und war hier seit 1930 als Professor für osteuropäische Geschichte tätig. Als überzeugter Nationalsozialist und politischer Vertreter für die sudetendeutsche Einheitsbewegung war er von 1939 bis 1945 Stellvertretender Oberbürgermeister von Prag. Schaller führt kurz aus, dass Pfitzner in diesem Amt „nachweislich eine unheilvolle Rolle“ gespielt hat (S. 76), erwähnt aber nicht, dass während der Amtszeit von Pfitzner als Stellvertretender Oberbürgermeister anlässlich von zwei Demonstrationen in Prag am 20. Oktober und am 15. November 1939 1200 tschechische Studenten verhaftet und in das Konzentrationslager Sachsenhausen deportiert worden sind. Er zieht die ausführliche, ihm bekannte Arbeit von Wilhelm Zeil dazu nicht heran.[8] Pfitzner wurde nach der Kapitulation Deutschlands am 6. September 1945 in Prag öffentlich hingerichtet.

Ein weiteres Beispiel ist der Leipziger Slawist und Historiker Georg Sacke (1902–1945), über den Schaller kurz berichtet: „Sacke hatte sich sehr

7 Wilhelm Zeil: Sorabistik in Deutschland. Eine wissenschaftsgeschichtliche Bilanz aus fünf Jahrhunderten, Bautzen 1996.

8 Wilhelm Zeil: Slawistik an der deutschen Universität in Prag (1882–1945), München 1995, S. 118 ff., S. 133 f.

bald dem Marxismus zugewandt ohne jedoch eine parteipolitische Bindung eingegangen zu sein. Der Leipziger ‚Ausschuß für Erneuerung der Hochschule', dem auch der Baltist Gerullis angehörte, veranlasste zum 1. April 1933 die Entlassung Sackes wegen seiner marxistischen Einstellung, ebenso wegen seiner positiven Einstellung zur Sowjetunion. Sacke wurde verhaftet, war arbeitslos ... wurde 1944 erneut verhaftet und starb kurz vor Kriegsende am 27. April 1945 an den Folgen der Haft" (S. 36 f.). Auch hier werden die einschlägigen Arbeiten von Wilhelm Zeil[9] und besonders die des Leipziger Historikers Manfred Unger[10] nicht berücksichtigt. Letzterer stellte eindeutig im bekannten biographischen Lexikon „Slawistik in Deutschland von den Anfängen bis 1945" (Bautzen 1993) fest, dass Georg Sacke im Konzentrationslager Neuengamme inhaftiert war und „auf dem Todesmarsch im Lübecker Hafen umgekommen [ist]" (S. 331).

Nicht zustimmen kann man ferner Schallers Urteil über Friedrich Wilhelm Neumann (1899–1979), seit 1945 Professor für Slawistik an der Universität Hamburg und ab 1955 Direktor des Instituts für Osteuropakunde an der Universität Mainz. Er nennt nur kurz dessen programmatische, von nationalsozialistischem Geist durchdrungene Schrift „Das Slawentum und die deutsche Slawistik"[11], ist aber der Ansicht, dass bei Neumann „eine ausgesprochen negative Darstellung slawischer Völker und ihrer geistigen und materiellen Kulturen ... nicht zu finden [ist]"(S. 67). In dem von Gerhard Ziegengeist, Deutsche Akademie der Wissenschaften, herausgegebenen Sammelband „‚Ostforschung' und Slawistik, kritische Auseinandersetzungen"[12] kommen drei Slawisten zu ganz anderen Ergebnissen. Erhard Hexelschneider zählt Friedrich Wilhelm Neumann „zur Kategorie der Unverbesser-lichen", da er noch 1945 „seine politischen Ansichten den neuen

9 Wilhelm Zeil: Das wissenschaftliche Werk Georg Sackes und seine Bedeutung für die Slawistik, in: Lětopis. Jahresschrift des Instituts für sorbische Volksforschung, B. Geschichte 30 (1983), S. 123–136.

10 Manfred Unger: Georg Sacke – ein Kämpfer gegen den Faschismus, in: Karl-Marx-Universität Leipzig 1409–1959. Beiträge zur Universitätsgeschichte, Bd. 2, Leipzig 1959, S. 307-315; ders.: in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, 26 (1977), S. 379–382 [mit Bibliographie]; ders.: Georg Sacke (1902–1945). Historiker und antifaschistischer Widerstandskämpfer, in: Berühmte Leipziger Studenten, Leipzig 1984, S. 174–181.

11 In: Geist der Zeit – Wesen und Gestalt der Völker. Neue Folge „Hochschule und Ausland", 16 (1938) 9, S. 614–620.

12 ‚Ostforschung' und Slawistik. Kritische Auseinandersetzungen. Vorgetragen auf der Arbeitstagung am 3.7.1959 im Institut für Slawistik der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Hrsg. v. Gerhard Ziegengeist, Berlin 1960.

Bedingungen anpassen wollte, indem er die Slawistik erneut der Ostforschung unterwerfen wollte“ (S. 42). Christiane Mückenberger, Erhard Hexelschneider und Edgar Weiß sprechen in ihren Beiträgen von Neumanns „ausgesprochen negativer“, ja sogar „böswilliger Darstellung“ sowjetischer Schriftsteller wie Majakowskij, Bloch und besonders Gor’kij (S. 21 f., 42, 57, 62). Von Flüchtigkeit zeugen auch Schallers Äußerungen zu zwei weiteren auf nationalsozialistischer Position stehenden Slawisten, dem wissenschaftlich bedeut-samen Baltisten Georg Gerullis (1888–1945), 1945 in Riga erschossen (S. 36, 53, 166)[13], und dem Posener Kurt Lück (1900–1942) (S. 199, 202 f.).

Sehr bedauerlich ist, dass der Autor nur an einer Stelle den Namen des bedeutenden ukrainischen Philosophiehistorikers und Slawisten Dmitrij Tschižewskij (1894–1977) nennt, der von 1932 bis 1945 an der Universität Halle gewirkt hat. In seinen Publikationen hat er stets die geistigen Leistungen der slawischen Völker hervorgehoben und so im Widerspruch zur Nazi-ideologie gestanden. Wegen seiner Staatenlosigkeit, „überdies jüdisch versippt“[14], wurde er trotz seines großen slawischen Wissens nur als Russischlektor beschäftigt. In der DDR ist leider nur ein einziger, recht unzulänglicher Beitrag über D. Tschižewskij erschienen.[15] Die Wahrnehmung der Literatur aus der DDR gehört allerdings generell nicht zu den Stärken des Schallerschen Buches, obwohl die Publikationen zur Slawistik der DDR von 1946 bis 1986 nahezu vollständig bibliographisch in gedruckten Verzeichnissen erfasst sind.[16] Dmitrij Tschižewskij hätte schon längst eine Ehrung durch deutsche Slawisten mit einer wissenschaftlichen Biographie verdient.

---

13 Gertrud Bense: Gerullis, Georg, in: Slawistik in Deutschland von den Anfängen bis 1945. Ein biografisches Lexikon, Bautzen 1993, S. 132 f.

14 Werner Korthaase: Was mit der „Consultatio catholica“, dem Hauptwerk des Comenius, von 1934 bis 1945 geschah, in: Comenius-Jahrbuch 1995, S. 72-90; ders.: Dmitrij Tschižewskij – ein Philosophiehistoriker wird Lektor der russischen Sprache, in: In memoriam Dmitrij Tschižewskij (1894–1977). Hrsg. v. Angela Richter, Halle 2003, S. 19–50 (Slavica Varia Halensia;1); ders.: Dmitrij Čiževskij i Rodina ego vybora–Germanija, Berlin 2003.

15 Helmut Grasshof: Ein Verfechter des Idealismus und Mystizismus. Zum Wirken Prof. Tschižewskijs, in: Wissenschaft am Scheidewege. Kritische Beiträge über Slawistik, Literaturwissenschaft und Ostforschung in Westdeutschland. Hrsg. v. Gerhard Ziegengeist, Berlin 1964, S. 130–139.

16 Bibliographie slawistischer Publikationen aus der Deutschen Demokratischen Republik 1946 bis 1967. Dem 4. Internationalen Slawistenkongress gewidmet. Zusammengest. u. bearb. v. Heinz Pohrt, Berlin 1968. – Die letzte Berichtsperiode betrifft 1982 bis 1986 (Berlin 1989).

Abschließend einige Bemerkungen zum letzten Kapitel des Buches, speziell seinem Abschnitt „Ostforschung aus Sicht der DDR und BRD“ (S. 288 ff.). Schaller führt aus, dass die Entwicklung der Slawistik in der BRD nach dem Krieg „zunächst langsamer“ voranging als in der DDR (S. 289). Er erklärt das durch „eine völlig veränderte Situation“ der deutschen Slawistik, vor allem bedingt „durch den Fortfall der sogenannten Ostuniversitäten Breslau, Posen und Königsberg sowie durch das Ende der ‚Deutschen Universität Prag’“, ferner auch durch die „Teilung Deutschlands, nicht nur in politischer, sondern auch in wissenschaftlicher Beziehung“ (S. 289). Dem entgegen ist zu beachten, was Max Vasmer in seiner Begrüßungsansprache an den 4. Internationalen Slawistenkongress im September 1958 in Moskau festgestellt hat. Er hat – nach den Worten von Erhard Hexelschneider – „indirekt den Widerspruch in der westdeutschen Slawistik erkennen lassen, dass einerseits nach dem Krieg viele neue Lehrstühle für Slawistik gegründet wurden, andererseits aber die Propagandainstitutionen der Ostforschung die stärkste finanzielle Unterstützung erhielten. Zugleich wies er auf die verhängnisvollen Folgen der verständigungsfeindlichen Politik der Bundesrepublik hin.“[17] Hexelschneider zitiert Vassmer: „Wir bemühen uns auch heute, unser Fach unter bescheideneren Verhältnissen als früher zu fördern, und haben in den letzten Jahrzehnten besonders schmerzlich die Beziehungen zu den slawischen Ländern vermisst, die auch jetzt für die junge Generation leider sehr erschwert sind.“[18]

Ganz anders verhielt es sich mit der Slawistik in der DDR. Sie konnte die ihr gebotenen Chancen besser nutzen, denn die politische Annäherung ihrer Regierung an die slawischen Länder eröffnete ihr schon sehr bald ungeahnte Entwicklungsmöglichkeiten. Sie betrieb die Osteuropawissenschaften nicht, wie Helmut Schaller meint, vorrangig zur Forcierung einer „Atmosphäre des ‚Kalten Krieges’“ (S. 289), sondern um sich von deren aus der Nazizeit überlieferten verderblichen Inhalten zu distanzieren. Es kam den Slawisten der DDR darauf an, den slawischen Völkern gegenüber nicht nur ein unvoreingenommenes Interesse für sie zu beweisen, sondern unter dem Blickwinkel der Wechselbeziehungen und der Wechselwirkung mit ihnen eine unverbrüchliche Völkerfreundschaft und internationale Solidarität zu begründen. Diese Haltung der jungen Slawistik in der DDR fand auf der bedeutsamen Tagung

17 Erhard Hexelschneider: Slawistik und Nation. Bemerkungen zu einigen Tendenzen und Erscheinungen in der westdeutschen Slawistik der letzten Jahre, in: Wissenschaft am Scheidewege, Berlin 1964, S. 44.

18 In: 4. Meždunarodnyj s’ezd slavistov, Moskva 1960, S. 44.

vom 11. bis 13. November 1954 in Berlin ihre internationale Anerkennung. Der Kongress wurde vom Slawischen Institut der Humboldt-Universität und dem Institut für Slawistik der Deutschen Akademie der Wissenschaften in den Räumen der Humboldt-Universität durchgeführt. Als Gäste und teilweise als Redner, darunter weltberühmte Namen, beteiligten sich Leiter von Lehrstühlen der Slawistik in Moskau, Lwow, Warschau, Krakau, Posen, Wroclaw, Prag, Olomouc, Bratislava, Cluj, Sofia, Aarhus, Straßburg, Graz, München, Münster, Kiel und junge Slawisten verschiedener Länder.[19] Davon, dass im Mittelpunkt der wissenschaftlichen Forschungstätigkeit der DDR-Slawisten von Anfang an Themen zur deutsch-slawischen Wechselseitigkeit sowie der Rezeption slawischer schöner Literatur in Deutschland in Vergangenheit und Gegenwart standen, wie auch über die Berliner internationale Slawistentagung vom November 1954 weiß Schaller nichts zu berichten.

Helmut Schallers Verdienst ist es ohne Zweifel, dieses Thema umfassender aufgegriffen und viele Quellen dazu zusammengetragen zu haben. Der Gegenstand erwies sich aber als viel zu umfangreich, um in adäquater Weise bewältigt zu werden. Eine strikte Begrenzung auf sein Thema hätte zu einer tieferen und gründlicheren Behandlung des Gegenstandes geführt. So erscheinen etwa Abschnitte über polnische (S. 200–208) und sowjetische (S. 258–263) Bibliotheken, zumal in einseitiger und mangelhafter Interpretation, fehl am Platze. Wichtig ist, dass Helmut Schaller zahlreiche Anregungen für weitere Untersuchungen gegeben hat, und dafür wollen wir ihm dankbar sein.

---

19 Hans Holm Bielfeldt: Bedeutsame Tagung der internationalen Slavistik, in: Das Hochschulwesen 2 (1954) 12, S. 28; Vorträge auf der Berliner Slawistentagung (11.–13. November 1954), Berlin 1956 (Veröffentl. d. Inst. f. Slavistik d. Dt. Akad. d. Wiss. zu Berlin, 8).

Leibniz-Sozietät/Sitzungsberichte *66(2004), 127–146*

Christa Luft

Zukunft der Arbeit – Arbeit der Zukunft

Das Thema „Zukunft der Arbeit – Arbeit der Zukunft“ hat viele Facetten: historische, theoriengeschichtliche, philosophische, ökonomische, technologische, soziale, soziologische, juristische, ethische, technologische, medizinische ...

Ich werde mich meiner Profession entsprechend mit dem Sujet vornehmlich als Wirtschaftswissenschaftlerin befassen. Aber selbst aus dieser einen Sicht ist das Thema so komplex, daß ich nur einige Probleme auswählen kann. Diese Auswahl geht auf meine achtjährige Tätigkeit als Mitglied des Deutschen Bundestages zurück, in der ich nahezu täglich mit dem Thema „Arbeit“ konfrontiert war. So werde ich z.B. fragen

- Geht der Gesellschaft die Arbeit aus, wie immer häufiger postuliert?
- Ist Vollbeschäftigung eine sozialromantische Utopie, gar eine Schimäre oder eine gesellschaftliche Herausforderung?
- Bedarf der traditionelle Arbeitsbegriff einer Ergänzung?
- Was ist mit einem „Recht auf Faulheit“, oder geht es nicht eher um ein „Recht auf Arbeit und Freizeit für alle“?
- Was bedeutet die Globalisierung für die Zukunft der Arbeit?

Drei Vorbemerkungen

Erstens: Man kann nicht über die Zukunft der Arbeit sprechen, ohne an die Grundlegungen von Smith, Ricardo, Marx und Engels für die Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur zu erinnern. Da eine zusammenfassende Referierung den Rahmen dieses Vortrages sprengen würde, komme ich jeweils an konkreten Stellen darauf zurück.

Zweitens: Nach Antworten auf die aufgeworfenen Fragen suche ich im Rahmen der gegenwärtigen, der kapitalistischen Gesellschaft. Obwohl nicht das letzte Wort der Geschichte, ist ihre Überwindung im Marx´schen Sinne einer grundlegenden Umwälzung der Eigentums- und Machtverhältnisse in überschaubarer Zeit nicht in Sicht. Daher sind partielle Grenzüberschrei-

tungen auszuloten, um durch Profitstreben verursachte Massenarbeitslosigkeit zurückzudrängen. Ausmerzen läßt diese sich in einer auf Kapitalverwertung zentrierten Gesellschaft nicht.

Drittens: Als „Arbeit“ bezeichne ich hier jede Handlung oder Tätigkeit, die Güter und Leistungen schafft, welche einen Tauschwert haben, gegen Geld getauscht werden können. Es geht also um Erwerbs- oder Lohnarbeit. Davon zu unterscheiden sind „Handlungen“ bzw. „Tätigkeiten“, die wie die Haus- oder Familienarbeit bzw. das Ehrenamt Gebrauchswerte zur direkten Befriedigung eigener, familiärer oder Gemeinwesenbedürfnisse hervorbringen.

Tendenzen in der Arbeitswelt

In den 80er, insbesondere aber in den 90er Jahren hat die theoretische Diskussion um die Zukunft der Arbeit eine Intensivierung erfahren. Die Ursachen dafür liegen in einer auffällig veränderten Arbeitswelt:

- Ein hohes Niveau von Erwerbslosigkeit ist in den kapitalistischen Industrieländern – wenn auch mit Differenzierungen – zum Dauerphänomen geworden. Eine signifikante Zurückdrängung ist nirgendwo, eine geringfügige nur in Ausnahmefällen gelungen. Wie die Entwicklung in den EU-Ländern seit Anfang der 90er Jahre aussieht, zeigt Tabelle 1. In der Bundesrepublik Deutschland (alt) gab es Massenarbeitslosigkeit seit Ende der 70er Jahre (1980: 0,889 Mill., 1985: 2,3 Mill., 1990: 1,88 Mill.). Im vereinigten Deutschland hält der Trend an (2 000: 3,13 Mill., 2003: 4,35 Mill.).[1]
- Über 50-jährige haben immer geringere Arbeitsplatzchancen. Dabei stellt sich die Situation in den Industrieländern allerdings differenziert dar. Während hierzulande nur knapp 37 Prozent der Personen im Alter von 55 bis 64 Jahren erwerbstätig sind (etwa 50 Prozent der hiesigen Unternehmen beschäftigen keine Menschen dieser Altersgruppe), lautet die Ziffer für Großbritannien 50, für Schweden, Norwegen und die Schweiz sogar 65 Prozent.
- Selbst in Phasen konjunkturellen Aufschwungs nimmt die Arbeitslosigkeit nicht mehr ab, im Trend sogar zu. Wachstum und Beschäftigung sind entkoppelt. „Die industrielle Reservearmee“ des 19. Jahrhunderts reduzierte sich in Zeiten des Konjunkturaufschwungs immer wieder und verschwand kurzzeitig fast gänzlich. Diese Konstellation gibt es nicht mehr.

1 Statistisches Jahrbuch 1993 für die BRD, S. 128. Ebenda 2003, S. 120, für 2003 Bundesagentur für Arbeit

	1990	1995	2000	2001	2002	2003
USA	5,5	5,6	4,0	4,8	5,8	6,0
Japan	2,1	3,1	4,7	5,0	5,4	5,3
EU – 15 Länder	.	10,1	7,8	7,4	7,7	8,0
Belgien	6,6	9,7	6,9	6,7	7,3	7,9
Dänemark	7,2	6,7	4,4	4,3	4,6	5,6
Deutschland	6,4 (1992)	8,0	7,8	7,8	8,6	9,3
Griechenland	6,4	9,2	11,0	10,4	10,0	9,3
Spanien	13,1	18,8	11,3	10,6	11,3	11,3
Frankreich	8,6	11,3	9,3	8,5	8,8	9,3
Irland	13,4	12,3	4,3	3,9	4,3	4,6
Italien	8,9	11,5	10,4	9,4	9,0	8,7
Luxemburg	1,7	2,9	2,3	2,1	2,8	3,6
Niederlande	5,8	6,6	2,9	2,5	2,7	3,7
Österreich	.	3,9	3,7	3,6	4,3	4,4
Portugal	4,8	7,3	4,1	4,1	5,1	6,4
Finnland	3,2	15,4	9,8	9,1	9,1	9,1
Schweden	1,7	8,8	5,6	4,9	4,9	5,5
Großbritannien	6,9	8,5	5,4	5,0	5,1	5,0

Quelle: Europäische Gemeinschaften, Eurostat

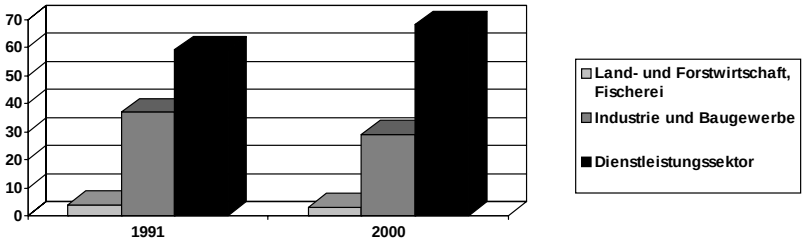
Tab. 1: Arbeitslosenquote insgesamt – Anteil der Arbeitslosen an der gesamten Erwerbsbevölkerung (auf Basis der Definition der International Labor Organisation – ILO)

	Agrarsektor		Industrie		Dienstleistungen	
	1987	1997	1987	1997	1987	1997
BRD	4,2	3,2	40,4	36,5	55,4	60,2
Frankreich	7,0	4,5	30,8	25,6	62,2	69,9
Großbritannien	2,3	1,9	32,9	26,9	64,8	71,2
USA	3,0	2,7	27,1	23,9	69,9	73,4
Japan	8,3	5,3	33,8	33,1	57,9	61,6
EU – 15 Länder	7,7	5,0	33,4	29,8	59,0	65,2
OECD	–	8,2	–	27,7	–	64,1

Quelle: OECD, 1999

Tab. 2: Strukturelle Beschäftigungsentwicklung (Prozent der Gesamtbeschäftigung)

- Der Strukturwandel in der Wirtschaft führte zu einem rapide sinkenden Anteil von Beschäftigten im primären Agrar- und im sekundären Industriesektor. Die hier Freigesetzten kommen nicht alle und schon gar nicht zu vergleichbaren Lohn- und Sozialstandards im tertiären Dienstleistungssektor unter, obwohl dessen Anteil an der Gesamtbeschäftigung in allen OECD-Ländern stark gestiegen ist (vgl. Tabelle 2).
  Die anteilige Entwicklung der drei Sektoren an der Gesamtbeschäftigung in der BRD im Zeitraum 1991 bis 2000 zeigt nachstehende Graphik.



- Der beschleunigte Strukturwandel entwertet Wissen und Qualifikation in immer kürzeren Abständen, macht den Wert erworbener Qualifikation und damit die Chance auf einen Arbeitsplatz unsicher. Solide Schul-, Berufs- und Weiterbildung erhalten als Vorsorge für eine im wesentlichen nicht vorhersehbare Zukunft einen mit der Vergangenheit unvergleichbaren Stellenwert.
- Massiv angestiegen ist die sogenannte prekäre Beschäftigung. Die Informations- und Datenverarbeitungstechnologien haben die klassische Form von Arbeit revolutioniert. Sie wird flexibilisiert, in ihrer räumlichen, zeitlichen und vertraglichen Dimension zerstückelt. So gibt es immer mehr Teilzeit-, Leiharbeits- und Minijobs, Telearbeit, Arbeit ohne Verträge. Das gilt nicht nur für weniger, sondern auch für höher qualifizierte Arbeit und höhere Einkommen. Sozialversicherungspflicht wird durch geringfügige Beschäftigung substituiert. In Deutschland hatten 4,3 Mill. Erwerbstätige 2003 keinen anderen als einen 400 Euro-Job. Typisch für die computerisierte Arbeitswelt ist nicht der hochqualifizierte Programmierer, sondern sind die belastenden, normierten und schlecht bezahlten Tätigkeiten in den Call Centern oder an den elektronischen Kassen in Supermärkten.
- Die Hoffnung auf „ewiges Wachstum“ und Beschäftigungsanstieg durch

die „New Economy“ ist in der zweiten Hälfte der 90er Jahre zunächst in den USA, dann auch in anderen Teilen der Welt zerborsten. Der außerordentliche Investitionsboom im Bereich der informations- und kommunikationstechnischen Produktionen erwies sich als spekulativ, und die Blase platzte.

- Der Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus in Mittel-Osteuropa und die Ostausdehnung des konkurrenzlos gewordenen Kapitalismus führte in den 90er Jahren zur millionenfachen Vernichtung von Arbeitsplätzen. Arbeitslosigkeit hat sich auf hohem Niveau verfestigt. Die nach ILO-Methodik berechneten Quoten für das Jahr 2003 zeigt Tabelle 3:

Tschechische Republik	7,6
Estland	10,2
Ungarn	5,8
Litauen	12,9
Lettland	10,5
Polen	19,3
Slowenien	6,6
Slowakei	17,2

Quelle: Europäische Gemeinschaften, Eurostat

Tab. 3: Arbeitslosigkeit in den mittelosteuropäischen EU-Beitrittsländern im Jahre 2003 (in Prozent der Erwerbsbevölkerung)

Diese Länder treten am 1. Mai 2004 der Europäischen Union bei und verschärfen das Problem der Erwerbslosigkeit in der Eurozone. Man kann erwarten, daß besonders hochqualifizierte Arbeitslose zu Migrationsentscheidungen neigen. Zielländer werden vor allem (West-)Deutschland und Österreich sein.

- Mit voranschreitender Globalisierung steht dem Kapital ein weltweites Arbeitskräftereservoir zur Verfügung. Unternehmen verlegen zunehmend einfache Arbeiten, insbesondere größere Teile ihrer Vorproduktkette in sogen. Niedriglohnländer oder drohen damit, dies zu tun. Für die Autoindustrie ist das inzwischen typisch. VW z.B. läßt die Audi-Motoren in Ungarn fertigen und Kabelbäume für die Autoelektrik in Polen. Schuhfabrikation und Textilindustrie gibt es in Deutschland fast nicht mehr. Erst jüngst kündigte die Steilmanngruppe an, die Näherei von Cottbus nach Rumänien zu verlegen. Zunehmend werden auch Bürotätigkeiten und qualifizierte Dienstleistungen in Niedriglohnländer verlagert. Ein be-

sonders kurioses Beispiel: Die New Yorker Strafmandate für Falschparker werden in Ghana sortiert, Halbleiterhersteller Infineon verlagert gerade Teile der Buchhaltung nach Portugal und läßt Zentren für das Chipdesign in Indien und China aufbauen bzw. aufstocken. Standortschlachten werden als Steuersenkungs- und Lohndumpingwettbewerb ausgetragen. Die Spannweite der Stundenlohnkosten für Industriearbeiter in den osteuropäischen EU-Beitrittsländern reicht von einem Drittel (Slowenien) bis zu einem Zehntel (Estland) der westdeutschen Werte. Polen wartet mit Stundenlöhnen auf, die nur etwa ein Viertel der ostdeutschen und ein Fünftel bis ein Sechstel der westdeutschen Lohnkosten ausmachen.

Outsourcing und Offshoring sind nach neoliberalem Verständnis Methoden zur Überwindung der sog. Standortschwäche.

- Ergebnis all dieser Entwicklungen ist die Aushöhlung der an den Faktor Arbeit gebundenen Sozialversicherungssysteme.

Aus der Analyse solcher Tendenzen ziehen dem linken wie dem konservativen Lager zugehörige oder nahestehende Wissenschaftler ungeachtet großer Unterschiede in den Auswegstrategien einen gemeinsamen Schluß, nämlich: Der Arbeitsgesellschaft (gemeint ist die der entwickelten Industrieländer) geht die Arbeit aus, weil der Produktivitätsfortschritt auf breiter Front „technologisch bedingte Arbeitslosigkeit“ schafft und Sättigungstendenzen auf den Märkten Konsumabschwächungen nach sich ziehen.

Der bekannteste Prognostiker des Untergangs der Arbeitsgesellschaft ist Jeremy Rifkin, gesellschaftskritischer US-Wirtschaftswissenschaftler. Bis zu 75 Prozent der Arbeiten, die heute noch vom Menschen ausgeführt werden, könnten morgen von den Erfindungen der dritten industriellen Revolution – also mit Informations- und Kommunikationstechnologien, mit sehenden Robotern und künstlicher Intelligenz, mit Bio- und Gentechnik – erledigt werden. Das virtuelle Büro mache die Sekretärinnen überflüssig, der elektronische Verkäufer die Einzelhändler, die vollautomatische Bank die Angestellten. Nach Rifkins Berechnungen werden in naher Zukunft 90 Millionen von 124 Millionen Stellen in allen Bereichen durch neue Technologien ersetzt.[2]

Der Nürnberger Philosoph Robert Kurz kündigt ausgehend von vorgenannter Analyse einen „Kollaps der Moderne“ an. Die Menschen sollten daher aufhören, sich über Arbeit zu definieren und das Recht auf Faulheit entdecken. In einer jüngst im Rahmen eines Wettbewerbs an der Rosa-Luxemburg-Stiftung eingereichten Studie schreibt ein Kurz-Schüler: „Das Ziel

2 Jeremy Rifkin: Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft. Frankfurt/Main, New York 1995

meiner Arbeit ist, daß keiner mehr arbeiten muß“. Arbeit bedeute Ausbeutung, daher solle keiner nach Arbeit rufen, auch keine Vorschläge zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit machen.

Die aus solchen Prophezeiungen und Wertungen gezogene Folgerung lautet, die Zukunft sei jenseits der schrumpfenden oder zusammenbrechenden „Arbeitsgesellschaft“ zu gestalten – durch Tauschringe und andere geldlos vermittelte kooperative Produktion, die Stärkung des „Dritten Sektors“ zwischen Staat und Markt oder eine neue Subsistenzwirtschaft, also Produktion zur Selbstversorgung, die die Arbeit wieder „in direkte Interaktion mit der Natur bringt“, Produktion und Bedürfnisbefriedigung zusammenführt. Rudolf Bahro plädierte für „eine neue, haushälterische Lebensweise in Kommunen“ und forderte „ein neues Benediktinertum“.

Der in Berlin lebende Soziologe und Schriftsteller Wolfgang Engler kommt ausgehend von der Beschäftigungskatastrophe in Ostdeutschland in seinem Buch mit dem provokativen Titel „Die Ostdeutschen als Avantgarde“ zu dem Schluß, daß wir uns nicht radikal genug fragen, wie ein Leben wäre, in dem Arbeit tröpfchenweise fließt, gewissermaßen als Episode. Er nennt die „Rückkehr zur Vollbeschäftigung ... unter allen zeitgenössischen Legenden die bei weitem populärste – postreligiöses Opium fürs Volk“. Ein anderes Lebensmodell müsse sich nach seiner Auffassung an Geselligkeit, Kunst, sozialem Austausch und am Einsatz für das öffentliche Wohl orientieren. Ein anderer Teil der Linken entwirft eher Konzepte zur Transformation der Arbeitsgesellschaft in eine „Erlebnis- und Kulturgesellschaft“ (die Toskana-Fraktion der SPD Ende der achtziger Jahre) oder eine „Tätigkeitsgesellschaft“ (kirchliche Kreise und Sozialinitiativen).

Im konservativen Spektrum („Kommission für Zukunftsfragen“ der Freistaaten Bayern und Sachsen) wird hingegen der Übergang von der „arbeitnehmerzentrierten, kolonnenhaft formierten Industriegesellschaft“ zur „unternehmerischen Wissensgesellschaft“ propagiert. Im Gegensatz zu den Linken geht es den Konservativen nicht um gemeinschaftliche „Alternativ- oder Subsistenzproduktion“, sondern um die beschleunigte Auflösung des Arbeitnehmerstatus durch Förderung einer „Renaissance der Selbständigkeit“, um ein neues Leitbild vom „Arbeitnehmer als Unternehmer seiner Arbeitskraft“ und um mehr soziale Ungleichheit als notwendiger Motor für höheres Wachstum.[3] Die Agenda 2010 von Bundeskanzler Schröder hat viel Ähnlichkeit mit sol-

3 André Brie: Zukunft der Arbeit. Eine alternative Agenda für Vollbeschäftigung. In: Utopie kreativ, Heft 137, März 2002

chem Leitbild. Sie folgt dem sogenannten Aktivierungs-Paradigma, wonach Leistungskürzungen und verschärfte Zumutbarkeitsregelungen „Bewegung in die Arbeitslosen“ bringen sollen.

Zukunft der Arbeit

Geht der Gesellschaft denn nun die Arbeit aus, ist Vollbeschäftigung eine sozial-romantische Utopie, wie Meinhard Miegel, der Leiter der bayrisch-sächsischen Kommission für Zukunftsfragen, fragt oder eine Machtfrage und damit eine Herausforderung, wie der Aachener Volkswirtschaftler Karl-Georg Zinn meint?

Letzterer setzt meines Erachtens für die Beantwortung dieser Frage den entscheidenden Punkt, wenn er konstatiert, daß es unserer angeblichen Arbeitsgesellschaft, die tatsächlich eine Kapitalgesellschaft ist, nicht an Arbeit, sondern an anständig bezahlter Beschäftigung fehlt. „Im Zentrum unserer Ökonomie steht die Kapitalverwertung. Deshalb bildet auch die Frage nach den Bedingungen des rentabelsten Kapitaleinsatzes das Mittelpunktproblem der herrschenden Wirtschaftslehre. Arbeit ist ‚nur’ Produktionsfaktor, an dem zufälligerweise Menschenleben hängen.“[4] Sie wird überflüssig in dem Sinne, daß die Kapitalverwertung das Ausbeutungsobjekt Mensch nicht mehr voll zu nutzen vermag.

Ich will meine Sicht auf die aufgeworfene Frage entwickeln.

1. Das Wachstum der Produktivität führt objektiv dazu, daß mit gleichbleibendem Einsatz lebendiger Arbeit eine größere oder mit sinkendem Einsatz lebendiger Arbeit die bisherige Gütermenge hergestellt werden kann. In vorindustriellen Gesellschaften beispielsweise lag die landwirtschaftliche Produktivität noch auf so niedrigem Niveau, daß etwa 90 landwirtschaftliche Arbeitskräfte erforderlich waren, um jenes Nahrungsmittelquantum zu erzeugen, mit dem 100 Menschen ernährt werden konnten, nämlich die 90 im Agrarsektor selbst und noch 10 Menschen außerhalb der Landwirtschaft. Infolge des über mehr als 200 Jahre verlaufenden Produktivitätsanstiegs im Agrarsektor genügen heute 5 bis 10 Arbeitskräfte in der Landwirtschaft und in der für diesen Sektor produzierenden Industrie (Chemie, Landmaschinen usw.), um 100 Leute zu ernähren. In der Fachsprache nennt man das „Schrumpfungsproduktivität“.

4 Karl-Georg Zinn: Wie Reichtum Armut schafft. Köln 2003, S. 53

Es gibt aber auch die sogenannte „Expansionsproduktivität“, was heißt, daß mit der gleichbleibenden Zahl von Beschäftigten mehr oder höherwertige Produkte hergestellt werden. Es handelt sich in der Regel um Innovationen mit hoher Wertschöpfung, die ein großes Maß arbeitsintensiver Bildung, Forschung, Wissenschaft, Kultur und Logistik voraussetzen.

2. Die meisten menschlichen Bedürfnisse, insbesondere die lebenswichtigen, sind sättigungsfähig. Ökonomen sprechen sogar von einem Sättigungsgesetz. Die Güterproduzenten merken Sättigung daran, daß trotz vorhandener Kaufkraft ihrer Kunden kein Nachfragewachstum mehr zu erreichen ist. Folglich wächst die Zahl der Beschäftigten nicht mehr oder sinkt sogar. Auch hierfür steht z.B. die Landwirtschaft, aber auch die Haushaltsgeräte- oder Möbelproduktion. Das heißt nicht, daß es nicht auch in den reichen Industrieländern Bevölkerungsschichten gibt, die hierfür noch ungesättigten Bedarf haben, aber ihnen fehlt die zahlungsfähige Nachfrage. Ganz abgesehen davon, daß laut UN-Angaben weltweit täglich 27 000 Menschen an Hunger sterben. Keiner Sättigung hingegen unterliegen Prestige- und Machtbedürfnisse. Die Autoproduktion ist dafür ein plastisches Beispiel.
3. wirkt Kaufkraftmangel auf das Beschäftigungsniveau. Kaufkraftmangel bedeutet, daß auf Grund der ungleichen Einkommensverteilung die Massenkaufkraft zu niedrig liegt, um dem vorhandenen Produktionspotential die zu seiner Vollauslastung erforderliche Nachfrage zu gewährleisten. Dem könnte allerdings durch wirtschaftspolitische Maßnahmen abgeholfen werden, nämlich durch sogen. antizyklische Ausgabenpolitik des Staates. Dies wurde theoretisch am umfassendsten von John Meynard Keynes in seiner 1936 erschienenen Schrift „Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes“ begründet.
   In der Bundesrepublik wird die Binnennachfrage schon seit geraumer Zeit vernachlässigt, was sich u.a. daran zeigt, daß die Zuwachsraten des Massenkonsums im Vergleich zu anderen Ländern deutlich schwächer ausfallen (vgl. Tabelle 4).

	1973–1983	1984–1990	1991–2000
BRD	2,0	3,0	2,2
Frankreich	2,3	2,3	1,3
Großbritannien	1,3	4,1	2,5
EU–Durchschnitt	2,1	3,1	2,0
USA	2,6	3,7	3,5
Japan	3,2	3,9	1,1
OECD–Durchschnitt	2,7	2,5	2,7

Quelle: OECD, 2001/1, 271-273, eigene Berechnung

Tab. 4: Reale Veränderungsraten (in v.H.) der Konsumausgaben im Mehrjahresdurchschnitt

4. Neben schrumpfenden und stagnierenden Branchen gibt es aber auch Wachstumsbranchen. Zwei will ich explizit herausgreifen:
   a) Umweltschutz, Umweltsanierung, ökologische Modernisierung der Gesellschaft. Dazu gehört z.B. die Gewinnung erneuerbarer Energien, Wärmedämmung von Häusern, Reinhaltung der Luft, Gewässerschutz und Altlastensanierung. Darin wie auch in einer Politik der Langlebigkeit industrieller Gebrauchsgüter, also ihrer reparaturfreundlichen Konstruktion mit dem komplementären Angebot von mehr Dienstleistungen zur Wartung und zum Austausch defekter Teile liegen für Gegenwart und Zukunft hohe Wachstumspotentiale. Denn während der vergangenen 200 Jahre historisch beispiellosen Wirtschaftswachstums wurde sozusagen Krieg gegen die Umwelt geführt und dieser „Krieg“ hinterläßt immense Reparatur- und Regenerationsaufgaben. Sie zu erfüllen, böte für längere Zeit die Möglichkeit, eine sinnvolle Nachfragesteigerung und damit auch ein entsprechendes umweltverträgliches Wachstum mit starken Beschäftigungswirkungen in Gang zu setzen.[5] Jetzt schon sind in der BRD über eine Million Menschen in umweltschutzrelevanten Bereichen tätig. Der Umweltsektor weist im Vergleich zur gesamtwirtschaftlichen Beschäftigungsentwicklung überdurchschnittliche Zuwachsraten aus. Technische und technologische Innovationen sind bei Wassernutzung, Schadstoffbegrenzung, Verkehrslogistik, Aufbau von Stoffkreisläufen, Umsetzung der Wärme-

5 Ebenda, S. 142

schutzverordnung, Entwicklung einer zukunftsfähigen Energiewirtschaft (Gewinnung von Energie aus Meereswasser, Erdwärme oder gasifizierte Biomasse), ökologischer Landwirtschaft, modernem Recycling und anderen Bereichen erforderlich. Eine Herausforderung ist ebenfalls die Bekämpfung von häufig umweltbedingten Zivilisationskrankheiten (Krebs, Allergien, Kreislaufbeschwerden).

b) Das Dienstleistungswesen und die öffentliche Daseinsvorsorge.

Auffällig ist ein regelrechter Hunger nach immer neuen, immer komfortableren Serviceangeboten. Viele Zehntausende Arbeitsplätze sind in der BRD in den letzten Jahren in der Freizeitbranche entstanden, so im Fitneß- und Gesundheitsbereich, durch Kultur- und Sportevents, Touristik und Beratung. Hier liegen die Investitionen pro Arbeitsplatz wesentlich niedriger als in der Industrie.

Jedoch ist nicht der tertiäre Sektor schlechthin eine Wachstumsbranche wie oft erklärt und vom Franzosen Jean Fourastié bereits 1954 in seinem Buch „Die große Hoffnung des zwanzigsten Jahrhunderts“ als Übergang zur Dienstleistungsgesellschaft beschrieben. Der Rationalisierungsprozeß schreitet auch hier voran, so im Handelssektor, bei Banken, Versicherungen, öffentlichen Verwaltungen bis zu Informations- und Beratungsdiensten, die teilweise durch Datenbanken ersetzt werden. Dabei gehen Rationalisierungsprozesse oft mit Leistungsverschlechterung für die Kundschaft einher.

Aber es gibt sehr wohl Dienstleistungen, die überhaupt nicht rationalisierbar sind, sofern ihr Wesen nicht völlig verloren gehen soll: Gemeint sind humanbezogene Dienstleistungen, das heißt solche in den sozialen, medizinischen und kulturellen Bereichen. Hier bleiben bislang zuhauf gesellschaftlich notwendige und nützliche Tätigkeiten unerledigt oder dem Ehrenamt überlasen, weil sie mangels zahlungsfähiger Nachfrage für private Kapitalanlage unattraktiv sind und folglich nicht in Erwerbsarbeit transformiert werden. Hier wäre Zugewinn an bezahlter Arbeit möglich. Diese Dienste könnten mit hohen Wohlstandsgewinnen für die Allgemeinheit expandieren. Sie sind beschäftigungsintensiv, ressourcen- und umweltschonend, kaum rationalisierbar, zivilgesellschaftlich wertvoll, anspruchsvoll und nur auf Grundlage einer qualifizierten Ausbildung kompetent zu realisieren. Das Wachstum solcher Serviceleis-

tungen ist auf staatliche Initiative einschließlich einer entsprechenden Umverteilungspolitik angewiesen. In der Fachsprache stehen dafür die Termini „öffentlich geförderter Beschäftigungssektor“ oder „gemeinwohlorientierte Arbeitsprojekte“. Die sofort gestellte Frage lautet, wer soll das bezahlen? Arbeit sei zwar da, aber keine bezahlbare.

Zunächst: Auch Arbeitslose kosten die Gesellschaft Geld. Vor Zusammenlegung von Arbeitslosen- und Sozialhilfe waren das je Betroffenem im Durchschnitt 15 000 Euro im Jahr. Die eingesparten Arbeitslosigkeitskosten hätten mindestens zwei Drittel der Aufwendungen entsprochen, die neue Arbeitsplätze bei tariflicher Entlohnung in einem öffentlich geförderten Beschäftigungssektor verursachen. Für vier Millionen solcher Arbeitsplätze wären etwa 20 Mrd. Euro jährlich aus öffentlichen Kassen aufzubringen. Dies wäre in der BRD problemlos möglich, hätte die rot-grüne Regierung den Großunternehmen durch reduzierte Körperschaftssteuer nicht einen Betrag von 20 Milliarden Euro zugeschanzt. Könnte der Anteil der Steuern auf Vermögen und Unternehmensgewinne am Steueraufkommen des Jahres 1977 wieder erreicht werden – damals betrug er etwa 29, heute nur noch 15 Prozent –, 70 Milliarden Euro mehr könnten die staatlichen Einnahmen betragen. Die Halbierung der Steuerhinterziehung ergäbe ebenfalls einen hohen zweistelligen Milliardenbetrag. Solche Maßnahmen, aber auch eine höhere Erbschaftssteuer sowie die Einführung der „Tobinsteuer“ könnten die Notlage der öffentlichen Haushalte vergessen machen.

Aufwertung der Nichterwerbsarbeit

Aus kirchlichen, ökologischen und sozialpolitischen Kreisen wird seit längerem die Frage aufgeworfen, ob „Arbeit“ denn umstandslos mit „Erwerbsarbeit“ gleichgesetzt werden könne. Schließlich gäbe es auch den Bereich der überwiegend unbezahlten Versorgungs- und Gemeinwesenarbeit (Haushalts- und Familienarbeit, Eigenarbeit, etwa Heimwerken, ehrenamtliche Freiwilligen- oder Bürgerarbeit oder die nachbarschaftliche und verwandtschaftliche Hilfe). Diese unbezahlten Tätigkeiten seien eben auch Arbeit und müßten gegenüber der Erwerbsarbeit „aufgewertet“ werden.

Richtig ist, daß z.B. die „unsichtbare“, unbezahlte, nicht marktwirtschaftlich organisierte Hausarbeit maßgeblich zu Wohlstand und Reproduktion der Gesellschaft beiträgt und eine unerläßliche Voraussetzung dafür ist, daß die

erwerbsförmig organisierte Marktwirtschaft überhaupt funktionieren kann. Eine nur moralische Aufwertung und Anerkennung der unbezahlten Tätigkeiten wäre indes nicht ausreichend. Eine volle Bezahlung bislang unentgeltlich geleisteter Tätigkeiten würde allerdings jedes ökonomische System überfordern. Denkbar wäre aber die Anerkennung von Rentenzeiten oder z. B. die kostenlose Bereitstellung von Kindergartenplätzen für ehrenamtlich Tätige. Vorstellbar ist auch die Anerkennung von Qualifikationen aus erfolgreicher Versorgungs- oder ehrenamtlicher Tätigkeit als fördernd oder notwendig für berufliche Laufbahnen. Vor allem aber geht es um eine Umverteilung der Erwerbsarbeit wie der Eigen- beziehungsweise Hausarbeit mit dem Ziel, die Diskriminierung von Frauen zu überwinden. Dies wird nicht ohne Veränderungen der Arbeitsteilung, der Bewertung von Arbeit, der Arbeitsorganisation und der Arbeitsinhalte vonstatten gehen können.

Arbeit der Zukunft

Wir können bis hierher konstatieren: In allen entwickelten Volkswirtschaften überwiegen die Stagnations- und Schrumpfungsbranchen die Wachstumsbereiche. Die Zahl der vernichteten Arbeitsplätze übersteigt die der neu entstehenden. Zwangsläufig nimmt die Massenarbeitslosigkeit zu, wenn ihr nicht wirtschafts- und gesellschaftspolitisch begegnet wird. Eine neue Rüstungsspirale als „Produktivitätsfaktor“ kann zwar nicht ausgeschlossen werden, aber ich will das hier ausklammern. Partiell, sektoral, strukturell und regional wird es immer Bedarf an Wirtschaftswachstum geben (Innovationen, Umweltverbesserung usw.), von der Notwendigkeit dazu in armen Ländern ganz abgesehen. Aber im Großen und Ganzen tendiert der quantitative Wachstumspfad dem Ende zu.

Nachfolgende Tabelle 5 zeigt die diskontinuierliche, im Schnitt sich abschwächende Entwicklung des Bruttoinlandsprodukts (BIP) der Bundesrepublik Deutschland im Verlauf der letzten Dekade.

1993	–1,1	1999	+2,0
1994	+2,3	2000	+2,9
1995	+1,7	2001	+0,8
1996	+0,8	2002	+0,2
1997	+1,4	2003	–0,1
1998	+2,0		

Tab. 5: Entwicklung des BIP der BR Deutschland 1993 bis 2003 (in Prozent zum Vorjahr)

Auch wenn die Wachstumsraten der Jahre 2001 bis 2003 weltkonjunkturbedingt extrem niedrig lagen, werden sie allein wegen ökologischer Gefährdungen die Dynamik früherer Jahrzehnte nicht wieder erreichen. Wirtschaftswachstum wird den Freisetzungseffekt der Produktivitätssteigerung nicht mehr kompensieren, wie das in einer funktionierenden fordistischen Ökonomie der Fall war und zu tendenzieller Vollbeschäftigung führte. Heute könnte Vollbeschäftigung nur über eine Neuverteilung der Arbeit, sprich

- drastische Arbeitszeitverkürzung (6- oder 5-Stundentag bzw. 30-Stunden-Woche mit existenzsichernder Entlohnung),
- Transformation gesellschaftlich notwendiger Tätigkeiten in Erwerbsarbeit sowie
- Kombination von Phasen der Erwerbs- mit solchen der Nichterwerbsarbeit (Weiterbildung, Betreuungszeiten ...)

zurückgewonnen werden.

Das aber ist eine Machtfrage, wie Zinn zu Recht feststellt. Arbeit ist für alle da. Die kapitalistische Gesellschaft leidet unter der Unfähigkeit, das wachsende brachliegende Arbeitsvermögen mit dem gleichfalls wachsenden Vorrat an sinnvollen (!!) Tätigkeiten zusammenzubringen, die nicht geleistet werden, aber geleistet werden müßten. Die Ursachen hierfür sind primär weder technologisch noch ökologisch, sondern sozial-ökonomisch.

Die soeben vertretene These von der notwendigen Arbeitszeitverkürzung steht konträr zu den neoliberalen Plänen bzw. Praktiken der Arbeitszeitverlängerung ohne Lohnausgleich. Die Protagonisten letztgenannter Strategien ignorieren erstens geflissentlich, daß in der Bundesrepublik z.B. die Zahl der gesamtgesellschaftlich geleisteten Arbeitsstunden von 1994 bis 2001 um 3,3 Prozent, aber die Bruttowertschöpfung im gleichen Zeitraum um 18,5 Prozent, also fast das 6-fache gestiegen ist. Damit eröffnet sich potentiell sehr wohl Raum für Arbeitszeitverkürzung ebenso wie für Lohnerhöhung. Zweitens berufen sie sich auf Erfordernisse der demographischen Entwicklung (sinkende Geburtenraten und höhere Lebenserwartung) und lenken von solchen Strategien ab wie Forderung der Vereinbarkeit von Familie und Beruf, Steigerung der Erwerbsneigung und der Erwerbsmöglichkeiten der Frauen, Annäherung des tatsächlichen Renteneintrittsalters an das gesetzliche durch Beschäftigungssicherung der über 50-jährigen.

Die Hauptantwort der abhängig Beschäftigten in hochproduktiven Ökonomien auf die Versuche des Kapitals, das Letzte aus ihnen herauszupressen und möglichst viele von ihnen überflüssig zu machen, muß Arbeitszeitverkürzung sein. Denn jenseits der Produktion beginnt nach Karl Marx das wah-

re Reich der Freiheit. Es heißt bei ihm: „Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch die Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. ... Jenseits ... beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gibt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstages ist die Grundbedingung“.[6]

In einer privatwirtschaftlich gelenkten Wirtschaft, in der das Gewinnstreben dominiert, stoßen Vorhaben zur radikalen Neuverteilung der Arbeitszeit naturgemäß auf den erbitterten Widerstand der Kapitalinteressen. Und dennoch gibt es in der jüngeren Zeit ein erfolgreiches Beispiel. Unter der Jospin-Regierung wurde in Frankreich 1997 per Gesetz die Wochenarbeitszeit von 39 auf 35 Stunden verkürzt. Ergebnis: Von 1997 bis 2001 wuchs das Bruttoinlandsprodukt um 12,6 Prozent gegenüber 7,7 Prozent in Deutschland und die Arbeitslosenquote wurde um 4 Prozent gesenkt. Natürlich gab und gibt es Proteste der Unternehmerverbände und Forderungen nach Rücknahme der genannten Regelung. Aber entscheidend ist der gelungene Durchbruch selbst im nationalen Alleingang. Zu den wichtigsten beschäftigungspolitischen Aufgaben der Gegenwart gehört nun eine EU-weit koordinierte Arbeitszeitpolitik. Die Formen der Arbeitszeitverkürzung im Laufe eines Arbeitslebens können dabei mannigfaltig sein und sich sehr wohl auch nach Berufs- und Branchenerfordernissen richten:

- gleitende Übergänge ins Rentenalter (Altersteilzeit),
- Einführung längerer Freizeitblöcke (sabbaticals),
- Freizeitkonten für längere Zeiträume, die nach individuellen Präferenzen und betrieblichen Notwendigkeiten flexibel abrufbar sind,
- Senkung der täglichen Arbeitszeit,
- Übergang zur 4-Tage-Woche,
- Absenkung des Renteneintrittsalters.

Seit dem Gipfel von Lissabon im Jahre 2000 wird in der EU wieder von „Vollbeschäftigung“ gesprochen. Sie soll bis 2010 erreichbar sein. Dies könne gelingen, wenn die Wirtschaft in der Europäischen Union bis dahin im Jahresdurchschnitt um drei Prozent wächst und die EU damit zur „dynamischsten und wettbewerbsfähigsten wissensbasierten Ökonomie der Welt“ wird. Bis 2010 soll es also in einer ersten Phase um Vollbeschäftigung durch Wachstum gehen, danach um mehr Wachstum durch Vollbeschäftigung.

6 Karl Marx: Das Kapital. Dritter Band. Marx-Engels-Werke, Bd. 25, S. 828

„Vollbeschäftigung“ ist nach dieser Diktion hergestellt, wenn die Beschäftigungsquote (Anteil der Beschäftigten an der Gesamtzahl der Personen im erwerbsfähigen Alter zwischen 16 und 64 Jahren) in der EU 70 Prozent und die Frauerwerbsquote 60 Prozent beträgt. Um dieses Ziel zu erreichen, setzt die EU auf einen „policy mix“, der die Erzielung von Haushaltsüberschüssen, folglich den Abbau der Staatsschuld, die Begrenzung der Inflation bei zwei Prozent, die weitere Liberalisierung und Flexibilisierung der Güter-, Dienstleistungs- und Arbeitsmärkte und eine Innovationspolitik für mehr High-Tech kombiniert. Während „Vollbeschäftigung“ in den neunziger Jahren allgemein noch als „unerreichbar“ und „utopisch“ galt, vollzogen die EU und ihre Mitgliedstaaten einen markanten Perspektivenwechsel weg von den düsteren Szenarien vom „Ende der Arbeitsgesellschaft“.[7]

Den Hintergrund für eine neue Perspektive der „Vollbeschäftigung“ bilden insbesondere Langfristschätzungen über die demographische Entwicklung in Europa. So behauptet das Institute for Prospective Technological Studies (IPTS), daß die EU lediglich bis 2006 noch mit einem leichten Anstieg des Erwerbspersonenpotentials zu rechnen habe, was die Lage auf den Arbeitsmärkten bis dahin angespannt halten soll. Ab 2008 oder 2010 werde bis mindestens 2030 aufgrund des geringeren Nachstroms junger Erwerbspersonen und der Zunahme der Zahl der Rentnerinnen und Rentner mit einer fortgesetzten Schrumpfung des Arbeitskräfteangebots zu rechnen sein.[8] Aus dieser Analyse folgert das IPTS, daß die EU und ihre Mitgliedstaaten bereits jetzt „aktivierende Politiken“ einleiten müßten, um ab 2008 oder 2010 gravierende Engpässe auf den Arbeitsmärkten zu vermeiden. Die Botschaft ist deutlich: Europa geht keineswegs die Arbeit aus – es ist vielmehr zu befürchten, daß ab 2010 zu wenig und für die expandierenden Sektoren zusätzlich nicht hinreichend ausgebildete Arbeitskräfte verfügbar sein werden, um die Wirtschaft auf Wachstumskurs zu halten.

Ich will zu diesem Konzept lediglich zwei Anmerkungen machen:

a) Es ist eher unwahrscheinlich, daß in Europa bis 2010 jahresdurchschnittliche Wachstumsraten von drei Prozent erreichbar sind. Die gesamtwirtschaftliche Dynamik ist schon seit der Krise 1973 strukturell und offensichtlich dauerhaft abgeschwächt.

b) Wenn Erreichen von „Vollbeschäftigung“ nur an einer bestimmten Beschäftigungsquote festgemacht wird, wäre das Ziel leicht durch weiteres

7 André Brie: a.a.O.

8 Vgl. IPTS: Employment Map: Jobs, Skills and Working Life on the Road to 2010, December 1999

Wachstum prekärer Beschäftigung realisierbar. Hier offenbart sich ein Defizit an sozialem Gehalt der angestrebten Vollbeschäftigung.

Die mir vorschwebende Vollbeschäftigung ist keine, die auf dauerhaft hohe Wachstumsdynamik und einen Boom an geringfügiger Beschäftigung setzt. Auch ist nicht die Rückkehr zur männlichen Erwerbsbiographie des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, dem patriarchalischen Modell des Familienernährers gemeint – 48-Stunden-Woche oder mehr, Malochen vom 14. bis zum 65. Lebensjahr, zumeist sogar in ein und demselben Betrieb und mit einem einmal erlernten Beruf als Grundlage der materiellen Existenz. Ich stimme also Ulrich Beck zu, wenn er die Gesellschaft am Ende einer als „Normalarbeit“ verstandenen Vollbeschäftigung sieht.[9] Worum es mir geht, ist eine „Vollbeschäftigung neuen Typs“ mit folgenden Eckpunkten:

Erstens: Jede arbeitswillige und arbeitsfähige Person soll Zugang zu existenzsichernder Erwerbsarbeit haben, in der sie ihre produktiven Fähigkeiten entwickeln kann. Zwang zur Arbeit soll ausgeschlossen sein. Das setzt allerdings ein das Existenzminimum absicherndes soziales Grundeinkommen voraus. Damit blieben nicht mehr alle Lebensbereiche den kapitalistischen Verwertungszwängen untergeordnet.

Zweitens soll die Vereinbarkeit von Erwerbsarbeit und persönlicher Lebensführung durch Kombination von Erwerbs- und Nichterwerbszeiten hergestellt werden.

Drittens sollen in die Lebensarbeitszeiten regelmäßige Abschnitte für Bildung und Weiterbildung integriert werden. Diese gehören zu den elementaren Voraussetzungen für chancengleiche Teilhabe an Erwerbsarbeit. Arbeit und Bildung gehören mehr denn je zusammen.

Viertens: Vollbeschäftigung neuer Art erfordert Bereitschaft zu lebenslangem Lernen, zu Mobilität und Flexibilität.

Fünftens: Erforderlich ist die Entlastung der lebendigen Arbeit von Sozialabgaben.

Die Durchsetzung der „Vollbeschäftigung neuen Typs“ ist damit umfassende Gesellschaftspolitik – die Arbeitsmarktpolitik alleine wäre damit überfordert.

Arbeit und Freizeit für alle

Für Karl Marx war „keineswegs mehr die Arbeitszeit, sondern disposable time das Maß des Reichtums.“[10] Er wollte nicht, daß die einen zu Überarbeit

9 Ulrich Beck: Arbeit ist ein bewegliches Ziel, in: Die Zeit Nr. 7 vom 7. Februar 2002, S. 7

10 Karl Marx: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie. Berlin 1974, S. 594 ff.

und die anderen zu erzwungenem Müßiggang verdammt sind. Mit steigender Produktivität kann bei anderer Verteilung der Arbeitszeit mehr freie Zeit für alle entstehen, freie Zeit, die Marx anders als sein Schwiegersohn Paul Lafargue in seiner berühmten Schrift „Das Recht auf Faulheit“ nicht weitgehend auf Nichtstun reduzierte.[11] Laut Marx sollte disposable time Raum schaffen für kreative Muße, für Erholung, Entspannung, Bildung, Kultur und Kunstgenuß, anregendes Familienleben, Pflege von Freundschaften, nicht hingegen für profanes Faulenzen und planloses sich Hängenlassen.

Freizeit ist für den Lohnabhängigen gleichbedeutend mit einem Stück Freiheit, denn formell ist die Verwendung der disposable time dem Kommando des Kapitaleigentümers entzogen.

Wie groß die Freizeit auch immer sein mag, sie bleibt an die notwendige Arbeit gebunden. Ebenso ist Selbstbestimmung an die Einsicht geknüpft, daß gearbeitet werden muß. Auch in Zeiten hoher Arbeitslosigkeit muß für Beschäftigte ein Recht auf Muße gelten, wie für Arbeitslose ein Recht auf Arbeit einzufordern ist. Ich bin mir nicht sicher, ob alle, die die Arbeit verteufeln und gegenwärtig Paul Lafargue mit seinem „droit à la paresse“ wieder entdecken, diesen Zusammenhang im Auge haben.

Schlußfolgerungen

Erstens: Unabhängig davon, ob das gegenwärtige oder zukünftige Gemeinwesen als Arbeits-, Dienstleistungs- oder Wissensgesellschaft bezeichnet wird, Arbeit bleibt, um mit Marx zu sprechen, „als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit ... eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln“.[12] Arbeit bleibt das Fundament jeder Gesellschaft. Alle, die von „Abschaffung der Arbeit“ sprechen, sollten genauer formulieren, daß sie Überwindung der Entfremdung meinen, die ein Merkmal der Lohnarbeit unter kapitalistischen Bedingungen ist. Aber selbst in entfremdeter Arbeit liegt Würde, wenn sie gut ausgeführt und gesellschaftlich anerkannt ist.

Gültigkeit behält auch die Erkenntnis von Adam Smith, daß es die menschliche Arbeit ist, aus der letztlich alle ökonomische Leistung entspringt, daß Wertschöpfung auf Arbeit beruht. Der statistisch sinkende Anteil der Erwerbsarbeit an der Hervorbringung des Volkseinkommens – eine Ten-

11 Paul Lafargue: Das Recht auf Faulheit. Grafenau 1998
12 Karl Marx: Das Kapital.

denz in allen OECD-Ländern – darf darüber nicht hinwegtäuschen. Menschliche Arbeit ist auch im High-Tech-Zeitalter nicht ersetzbar. Fortschreitende Arbeitsproduktivität führt jedoch dazu, daß mit weniger menschlicher Arbeit der Funktionserhalt der Gesellschaft möglich wird. Einem abnehmenden Volumen herkömmlicher Erwerbsarbeit stehen ein reiches Reservoir an in Erwerbsarbeit transformierbaren gesellschaftlich notwendigen Tätigkeiten sowie ein zunehmendes Volumen von Eigen-, Familien-, Haus- und Bürgerarbeit gegenüber.

Zweitens: Bewahrenswert ist immer noch, was Friedrich Engels im Titel seiner Schrift „Der Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen“ verankerte. Arbeit hat eine hohe sinnstiftende Funktion, sie ist Ausdruck der vernünftigen, zielbewußten Handlungsfähigkeit des Menschen. Sie schafft die Möglichkeit, für sich und andere langfristig zu sorgen. Ohne ein Mindestmaß an Existenzsicherung gibt es keine individuelle Freiheit. Insofern ist und bleibt die Arbeit ein Mittel der Persönlichkeitsentfaltung und Selbstverwirklichung. Sie gilt als hohes Gut. Den Zugang aller, die wollen und können dazu zu sichern, muß gesellschaftliche Aufgabe sein. Daraus leitet sich die Strategie einer „Vollbeschäftigung neuer Art“ ab. Arbeit ist für alle da. Eine Gesellschaft, die den permanent steigenden Produktivitätszuwachs nicht in wirkliche Bereicherung menschlichen Lebens, sowohl durch Arbeitszeitverkürzung als auch durch Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen aller Gesellschaftsmitglieder zu transformieren vermag, ist krank.

Drittens: Selbstversorgung, Selbstbeschränkung, Einfachheit, Subsistenzwirtschaft, Askese, Kommunitarismus, alternative Lebensformen, Nachahmung des Kibbuz-Modells von Israel, Altruismus – all dies sind edle Motive und von Einzelnen auch im Privat- und Gruppenleben praktizierbar. Aber es sind keine massenmobilisierenden Vorstellungen von einem Gesellschaftsmodell. Verzichtsstrategien haben für eine überschaubare Zukunft keine Perspektive, sind keine alternativen politischen Angebote. Sie führen ihre Protagonisten ins Sektendasein. Nötig sind sehr wohl neue Leitbilder für Lebensweise, Produktions- und Konsumtionsweise. Sie können aber nicht durch einfache Negation bisheriger Entwicklung gewonnen werden. Liebe, Zuwendung, Empathie, Entschleunigung, Kultur der Muße gehören zu den neuen Leitbildern; sie sind aber untauglich als Ersatz oder Trost für entzogene Arbeit.

Viertens: Die globalisierte High-Tech-Ökonomie ist durch beschleunigten Strukturwandel gekennzeichnet. Sie braucht die Menschen nicht mehr wie bisher und grenzt ständig mehr von ihnen aus dem unmittelbaren kapitalistischen Verwertungsprozeß aus. Die internationale Organisation des Kapi-

tals steht der noch starken Ortsgebundenheit der abhängig Beschäftigten gegenüber. Unternehmen, insbesondere Globalplayer, trennen sich immer ungehemmter von aus Sicht ihrer Renditeerwartungen (im Schnitt 15 Prozent pro Jahr) unrentablen Firmenteilen und den dort Beschäftigten. Sie konzentrieren sich aufs Kerngeschäft. Die Arbeitsplätze werden unsicherer.

Eine gravierende Folge der Globalisierung für hoch industrialisierte Länder wie Deutschland ist, daß schlecht ausgebildete und gering qualifizierte Arbeitskräfte unter doppelten Konkurrenzdruck geraten: durch Zuwanderung billiger ausländischer Arbeitskräfte sowie durch Einfuhr von Gütern und Dienstleistungen aus sogenannten Niedriglohnländern. Wichtiger denn je ist es daher, allen jungen Menschen den Zugang zu solider Fachausbildung zu gewährleisten. Bildungsdefizite vergrößern die Gefahr der Ausgrenzung. Zunächst EU-weit ist die Vereinbarung von Mindestlöhnen und Mindestsozialstandards ein Gebot.

Fünftens: Unter den Bedingungen des Kapitalismus gibt es unausgeschöpfte Möglichkeiten zur Zurückdrängung der Massenarbeitslosigkeit. Unterschiedliche Ergebnisse der europäischen Länder zeugen von erschließbaren Potentialen für ein Mehr an Erwerbsarbeit. Aber die Ausmerzung von Arbeitslosigkeit, die Teilhabe von allen, die wollen und können an Erwerbsarbeit und ein Mehr an disposable time für alle, erfordert die Sprengung der Grenzen einer profitorientierten Gesellschaft.